

LA PSICOLOGIA

Di Pietro Pomponazzi

del

Luigi Ferri

H. R. MacCALLUM

LA PSICOLOGIA

DI PIETRO POMPONAZZI

SECONDO UN MANOSCRITTO INEDITO

DELL' ANGELICA DI ROMA

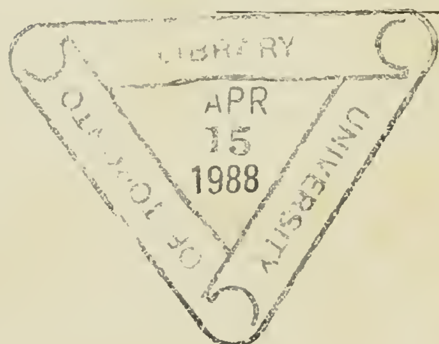
DEL

PROF. LUIGI FERRI



ROMA
COI TIPI DEL SALVIUCCI
1876

Estratto dal Tomo 3.° Serie II.ª
degli Atti della Reale Accademia dei Lincei.



SOMMARIO

Introduzione. — **I.** Informazioni sul Manoscritto della Biblioteca Angelica intitolato: *Pomponatius in libros de Anima.* — Informazioni sopra un Manoscritto della Magliabecchiana di Firenze intitolato: *Quaestiones animasticae excellentissimi Magistri Petri Pomponatii Mantuani.* — Importanza del Manoscritto di Roma come fonte di notizie sull' insegnamento del Pomponazzi e sulle sue dottrine. — Carattere storico e critico del Commento del Pomponazzi al *De Anima* e sua differenza dai Commenti anteriori. — **II.** Breve analisi del *De Anima* di Aristotele. — Ordine correlativo delle questioni trattate dal Pomponazzi. — Spirito che informa il suo Commento, metodo e principii notevoli. — **III.** Dottrina della Conoscenza. — Conoscenza sensitiva: sensi esterni, sensibili proprii e comuni. — Il tatto generale e il senso comune. — **IV.** La percezione e la coscienza. — **V.** Conoscenza intellettiva. — Questione dell' Universale. — Esame critico del Realismo platonico e scolastico. — **VI.** Dottrina del Pomponazzi sull' Universale e sulla intellezione. — Soluzione psicologica e ideologica. — **VII.** Soluzione ontologica, cosmologica e teologica.

VIII. Questione della Spiritualità e Immortalità dell' Anima nel *De Immortalitate.* — **IX.** Idem nell' *Apologia*, nel *Defensorium* e nel Commento al *De Anima.* — **X.** e **XI.** Considerazioni critiche e conclusioni.

Appendice. — *Fac-simile* di un Autografo del Pomponazzi. — Indice delle Questioni trattate nel Commento manoscritto al *De Anima* dell' Angelica. — Estratti del medesimo. — Indice degli estratti. — Elenco delle Questioni registrate nel Manoscritto di Firenze. — Specimen di questo Manoscritto.

È celebre nella storia della Filosofia il nome di Pietro Pomponazzi da Mantova che insegnò a Padova, a Ferrara e a Bologna negli ultimi anni del secolo XV e nei primi del XVI. Fra i commentatori di Aristotele egli è giustamente tenuto per uno dei più dotti, originali e arditi. Egli non si contentò dell'ufficio d'interprete, ma si diede a speculazioni proprie che espose principalmente nelle opere intitolate: *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus — De Fato, Libero Arbitrio et Praedestinatione — De Immortalitate Animae — De Nutritione et Augumentatione* [1].

[1] Il ritrovamento del Commento del Pomponazzi sul *De Anima* è stato per me l'occasione di ricerche sulle sue opere. La lista completa di esse parmi potersi stabilire come segue:

Commenti aristotelici.

— Lectiones super libros Perihermeneias Aristotelis Magistri Petri Pomponatii privatim annotatae.

— Un Commento sopra la dottrina della Dimostrazione contenuta nei Secondi Analitici (Analytica Posteriora) di Aristotele. L'uno e l'altro esistono manoscritti nella Biblioteca della Università di Bologna.

— Pomponatius in libros Acroamaticos Aristotelis (cioè sulla Fisica).

— Item in libros de Coelo. — Queste due opere esistevano, per testimonianza del Tommasini, manoscritte nella biblioteca privata di Giovanni Rodio in Padova (Vedi il Tommasini *Bibliothecae Patavinae manuscriptae publicae et privatae*, Utini 1639).

— Pomponatius in libros de Anima — esisteva pure nella predetta biblioteca privata del Rodio per testimonianza del Tommasini. Esiste manoscritto incompleto nella Magliabecchiana di Firenze, completo nell'Angelica di Roma.

— Petri Pomponatii Mantuani philosophi clarissimi Dubitationes in quartum Meteorologicorum Aristotelis librum nunc recens in lucem editae apud Franciscum Francisci, Venetiis 1563.

Opere originali:

De Intensione et Remissione Formarum ac de Parvitate et Magnitudine, Bologna 1514.

De Reactione, Bologna 1515.

De Actione reali. Quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales, Bologna 1515.

De Immortalitate Animae, Ibid. 1516.

Apologia, 1517 Ibidem.

Defensorium, 1519 Ibidem.

De naturalium effectuum admirandorum Causis, sive de Incantationibus, 1520 Bologna.

De Fato, Libero Arbitrio, Praedestinatione et Providentia Dei, libri V. 1520 ibidem.

De Nutritione et Augumentatione, Ibid. 1521.

Capo di una Scuola insigne egli contribuì potentemente a formare lo spirito della Rinascenza e a preparare la Scienza moderna, separando la Filosofia dalla Teologia e risalendo nel Commento di Aristotele dagli interpreti Arabi e Latini ai Greci, tanto da potersi dire che fra lui rinnovatore dell'Aristotelismo e Marsilio Ficino padre del nuovo Platonismo si divise il supremo indirizzo di tutto il moto filosofico che per un secolo e mezzo agitò l'Italia e l'Europa e non si spense che dopo avere eccitato le menti inventrici di Galileo, di Bacone e di Descartes alla scoperta di nuovi metodi, alla costituzione della Scienza della Natura e al riordinamento di quella dello Spirito.

Per queste ragioni io credo potere interessare non poco agli studiosi il manoscritto del quale ho intrapreso lo studio. Si tratta di un codice della Bibioliteca Angelica di Roma che ha per titolo: *Pomponatius in libros De Anima.* Comincerò col significarne in modo generale e brevemente l'importanza sia riguardo alla storia delle dottrine filosofiche della Rinascenza, sia rispetto alle opinioni e alla persona di Pietro Pomponazzi.

I.

Il codice suddetto si divide in tre parti: la prima è propriamente il Commentario del Pomponazzi al *De Anima* ed occupa 247 carte (su due faccie) numerate con cifre arabiche; la seconda di altre 20 carte numerate colle stesse cifre è un Supplemento destinato a chiarire e svolgere alcune questioni rimaste imperfette nella Esposizione primitiva o Esposizione grande *(Expositio magna)*; la terza è una raccolta di questioni aggiunte *(Quaestiones adjectae)* e come un secondo supplemento che non sembra una copia in buona forma, ma una minuta a giudicare dalle cassature e dalla poca nettezza. Consta di 37 carte non numerate, alcune delle quali son vuote.

La prima parte è di gran lunga la più importante di tutte; essa naturalmente è spartita in tre libri come il Trattato di Aristotele e non diversamente da quanto fu praticato dai Commentatori antecedenti si suddivide in un gran numero di questioni relative ai paragrafi di ogni capitolo del Trattato medesimo chiamati testi, *textus*. Ogni testo porta un numero e sopra ognuno si istituiscono e risolvono le questioni; quindi il nome di *Quaestiones*, e talvolta anche di *Dubitationes*, dato ai Commenti aristotelici del Medio Evo e della Rinascenza.

Il manoscritto dell'Angelica è inedito, ma è desso scritto o dettato dal filosofo di Mantova; è almeno ricavato dal suo insegnamento, è l'espressione del suo pensiero intorno alle questioni trattate da Aristotele nel *De Anima?* È una riproduzione delle sue lezioni o qualche raffazzonamento posteriore? È necessario prima di tutto rispondere a queste domande.

Alla fine del terzo libro del Commento si leggono queste parole: *Et sic Deo Duce expliciunt questiones* (sic) *Maximi Philosophi Pomponatii Mantuani super libros Aristotelis De Anima*; e alla fine del Supplemento si leggono queste altre parole:

Deo auspice et valetudine bona comite finis imponitur questionibus totius animastici negocii Maximi illius philosophi Petri Pomponatii Mantuani dum an: XX publice philosophiam profiteretur Bononiae.

Nella prima di queste chiuse il manoscritto è dato per un insieme di questioni o commento, nella seconda ci si presenta come un trattato completo e sembra stabilirsi un nesso fra esso e le lezioni che nel 1520 il Pomponazzi dovette fare a Bologna sul *De Anima* di Aristotele e in cui diede probabilmente l' ultima forma a questa parte, sopra tutte importante, del suo insegnamento [1]. Che esso sia la riproduzione di un corso del Pomponazzi si conferma direttamente per testimonianze tratte dal contenuto del manoscritto stesso e di cui faremo cenno più lungi.

Un confronto fra questo volume e qualche autografo che rimane del filosofo di Mantova esclude la somiglianza delle due scritture.

La lode che accompagna il nome del maestro nelle parole con cui si chiudono i primi Supplementi può far dubitare che questo corso sia stato interamente dettato da lui: inoltre le chiuse dei suoi trattati a stampa sogliono particolareggiare di più il tempo e il luogo in cui furono terminati.

A ciò si aggiunge che ora il maestro parla direttamente alla prima persona, ora si fa parlare alla terza con queste formole: *dico, respondeo*, ovvero: *Pomponatius dubitat, facit quaestiones* e qualche volta anche *Magister* invece di *Pomponatius*, formole che indicano la compilazione dello scolaro. Finalmente qualche errore materiale troppo manifesto perchè relativo a un testo conosciutissimo di Aristotele sulla divisibilità della vita negli animali inferiori che vivono e si moltiplicano quantunque secati in parti, e ove si scambia *sectum* con *densum* e *secantur* con *densantur* potrebbe far giudicare che il presente esemplare non sia stato scritto da un uditore del Pomponazzi, ma sia stato trascritto da un amanuense sopra una copia diretta delle lezioni fatte dal maestro sull'Anima a Bologna nell'anno predetto, o forse cominciate prima e finite soltanto nel 1520. Rintracciare le vicende di questo Codice dalla sua origine fino al momento in cui pervenne alla Biblioteca Angelica è stato

(1) I Rotuli dell'Archivio Notarile di Bologna contengono anno per anno i nomi dei professori e i titoli delle cattedre esistenti nell'Università.

Nel *Rotulo* del 1519 redatto ai 18 di settembre e che doveva servire per l'anno scolastico 1519-20 si trova:

« *Ad lecturam philosophiae Ordinariam de sero*
« D. M. Petrus Pomponatius
« D. M. Ludovicus de Arengheria
« D. M. Joannes Baptista de Fantuciis

Nel *Rotulo* del 1520-21, in data dei 27 settembre 1520 è scritto lo stesso.

Le letture di filosofia in quegli anni erano nello Studio le seguenti:

« Lectura philosophiae ordinaria
« Lectura philosophiae extraordinaria
« Lectura metaphisicae
« Lectura philosophiae moralis diebus festis
« Lectura logicae de mane
« Lectura logicae de sero

La lettura ordinaria di filosofia poteva comprendere certamente anche le lezioni sul *De Anima*.

tentato, ma non è riuscito. Nondimeno la qualità della scrittura quasi stenografica e bene appropriata alla parola viva, permette di farlo risalire fin verso la metà del secolo XVI, cioè a non molta distanza dalla morte del Pomponazzi avvenuta nel 1525. Tale è pure il parere delle persone specialmente competenti che ho consultate, del Sig. Gregorovius l'eminente autore della storia di Roma nel Medio Evo, del Sig. Corvisieri archivista negli Archivii governativi di Roma: il professor Domenico Berti inclina anzi a riguardarlo come appartenente alla prima metà del 500.

La distinzione dei Supplementi dal Commento principale il quale vi è richiamato col titolo di *Expositio magna* è preziosa in quanto dimostra l'importanza attribuita dal professore a certe questioni e il riguardo che si è avuto a non toccare il corso quale fu dato dalla cattedra, aggiungendo sviluppi e dichiarazioni in forma di Supplementi piuttosto che fonderli nella trattazione primitiva. Le parole del titolo che si premette ai medesimi « *Supplementa quarumdam quaestionum quae prius imperfecte traditae sunt* » indicano abbastanza che non sono aggiunte di chi avesse compilato o trascritto per integrare una riproduzione imperfetta del corso, ma un complemento proveniente dal maestro stesso e scritto primitivamente o dettato da lui; qualcuno di essi è anche un compendio così sostanzioso e così ben fatto delle questioni trattate che l' autore del *De Immortalitate* vi ha chiaramente impresso la forma del suo stile. Finalmente come prova anco maggiore che questi Supplementi vengono dal maestro e compiscono le sue trattazioni, noteremo che egli stesso parlandovi in persona prima cita la sua lezione del giorno innanzi: « *Dedimus in hesterna lectione nonnullas ratiocinationes ad argumentum quod probat contra nos de apibus etc.* (Vedi a Carte 256 verso del MS.)

Le *Quaestiones adjectae* sono scrittura del medesimo tempo che le parti antecedenti, quantunque più difficile a leggersi; neppure esse lasciano dubbio alcuno sulla loro origine; esse non solo si coordinano al corso o Commento che costituisce la parte prima del Codice, trattando importanti questioni metafisiche ivi o toccate soltanto o non isvolte in modo da soddisfare il maestro, ma tengon conto delle opinioni di fra Grisostomo Javelli dell'ordine di S. Domenico autore delle *Solutiones Rationum animi mortalitatem probantium* che furono scritte e pubblicate nel 1519 insieme col *De Immortalitate* e fanno menzione del Suessano ossia del Nifo da Sessa suo celebre avversario.

Che poi questo Commento sia esattamente riprodotto dalle lezioni del Pomponazzi parmi assicurato dalle prove intrinseche seguenti.

Non solo esso contiene le dottrine divulgate dal Mantovano per le stampe e non comprende idea alcuna che le contraddica. ma oltre al suo pensiero e al suo metodo, esso ci mostra il suo carattere e il suo umore, e ce lo addita nell'atto di chi parla e insegna.

Molte pagine portano in modo evidente l'impronta personale della lezione; vi si afferma il maestro che dalla cattedra discorre coi suoi scolari. Eccone un esempio. *Con ciò* dice egli concludendo intorno alla qualità della cognizione propria a ciascun senso a Carte 223 recto, *si salva anche ogni certezza, perchè i sensi mi rendono certo che io sono in questa cattedra etc. etc. Salvatur etiam omnis certitudo quia sensus certificant me quod sim in hac cathedra etc.*

A carte 205 la difficoltà della questione trattata lo fa uscire in queste parole: *su questo punto sorge una grandissima difficoltà, nella quale mi piacerebbe più esser discepolo che maestro, in qua mallem esse discipulus quam praeceptor* (¹).

Talvolta il professore interrompe la gravità dei suoi ragionamenti con uno scherzo, con un frizzo o anche con un aneddoto compatibile forse coi costumi di quei tempi, ma che oggi sembrerebbe troppo contrario alla dignità della cattedra; un'altra volta schernisce piacevolmente gli Averroisti interpreti infelici del loro maestro, mostrando la pessima figura che gli fan fare (²).

(¹) Aggiungo quì alcune frasi che sono evidentemente proprie di chi fa lezione:

Modo vos dicetis et recte contra: *nonne adhuc essent scientiae practicae, factivae, morales et mathematicae?* Ad hoc ego dico *quod hoc nomen scientia absolute probata* etc. . . . . . Vos dicetis saltem ego habeo *de mathematica quae est scientia speculativa quod illa supererit. Advertatis hic quod Mathematica revera est scientia, nec hoc potest negari, tamen quaedam* etc. MS. dell'Angelica a Carte 11 verso.

A Carte 54 recto discorrendo delle condizioni del ricevimento delle forme nelle sostanze e del passaggio da un contrario a un altro ripete l'obbiezione fatta da uno scolaro: Ad hanc replicam respondet quidam scholaris dicendo *quod non est simile de uno et de alio, quia superior et inferior sunt invicem incomponibiles, ideo* etc.

(²) Parlando della difficoltà che prova il nostro intelletto di comprendere Dio e le intelligenze separate così si esprime a Carte 14 recto: *quia intellectus noster est debilis ita ut non possit tantum lumen sustinere; ideo non movetur ab ipsis et propter hoc poetae fingunt quod Juppiter quando accedebat ad aliquam mulierem deponebat suam divinitatem.*

A Carte 66 verso scappa fuori a un tratto con un detto che i Bolognesi sogliono usare quando vogliono esprimere la difficoltà di venire a capo di una lite o di una controversia; soltanto dove essi dicono non si può nè *vincere* nè *impattare*, egli variando dice in latino maccaronico: si non *potero vincere hanc pugnam, eam impatarò.*

Ecco un esempio di frizzo tratto da Carte 149 verso ove parla dell'immortalità secondo l'ortodossìa: *Anima enim habet duas operationes, prima est intelligere sine fantasmate quando est separata. Sed me remitto Ecclesiae et notetis quod de Inferno et Paradiso non tantum meminit Ecclesia sed etiam Plato et philosophi* praeter sceleratum Aristotelem.

Dopo avere citato esempi allegati da Pietro d'Abano di donne che avrebbero vissuto molto tempo senza pigliar cibo, esempi sui quali scherza, soggiunge: *Dicetis forte quod istud fuit per miraculum divinum, et quod realiter istud impossibile, sed non potestis hoc dicere, quia dixit mihi quidam frater qui cognovit unam monacham quae stetit per duos annos sine assumptione cibi, et tamen non possumus dicere quod hoc fuit per miraculum, quia, ut ille mihi dixit, illa monacha erat magna meretrix* (Carte 212).

A Carte 230 e 231 in una discussione sopra la natura della gravità e della levità (*gravitas, levitas*) che egli sostiene contro gli Averroisti non essere sostanze ma accidenti così si esprime: *Sed quod ad Comentatorem qui expresse dicit quod sunt substantiae? Primo possumus dicere quod comentator erravit, nec est adhibenda fides ipsi comentatori quia in hac difficultate reperitur solus Comentator et in contradictione; in pluribus enim locis dixit oppositum, ubi voluit quod sint qualitates et non substantiae. Ideo possemus dicere quod dicunt legistae, quod quando inveniunt aliquem suorum doctorum in uno loco dicentem unum et in alio oppositum, dicunt quod est una bestia, quia sibi contradicit, nec talis debetur sustineri quia nescimus quam partem tenuerit pro firmo, quum in uno loco dicat unum et in alio contrarium sicut nos possumus dicere; volentes tamen honorare Comentatorem dicemus quod una et propria opinio comentatoris est quod gravitas et levitas sint qualitates de tertia specie et non substantiae.*

Ora egli parla delle dottrine del suo maestro Trapolino o dell' altro suo professore Francesco Neritone ([1]), ora si lagna di plagii commessi a proprio danno ([2]), o accenna alle contese suscitate a Padova dal suo insegnamento, e alle difficoltà che le sue opinioni e specialmente i suoi dubbii sulla immortalità dell'anima gli procurano ([3]). Vi sono dei luoghi ove confessa candidamente di aver mutato il suo parere ([4]).

A Carte 194 del MS. trattando la questione della Individuazione e distinguendo nell' individuo l'elemento generico e specifico dal proprio egli piglia ad esempio la sua stessa persona e distingue in sè la Petreità (qualità proprie di Pietro) dalla umanità e animalità. A Carte 181 accenna alla sua età avanzata: *Jam sum senex*.

Un passo ancora più decisivo per la paternità di questo Commento è quello che si trova a Carte 218 (verso) ove il professore cita il suo trattato dell'Immortalità dell'anima con queste parole: *Hoc stante apparet verum quod nos diximus in nostro tractatu de Immortalitate animae; maximum enim argumentum quod fit contra nos qui tenemus ad mentem Aristotelis animam esse mortalem, est auctoritas Aristotelis in secundo de Generatione animalium ubi dicit quod intellectus venit de foris, ex quo loco omnes fere inferunt contra nos quod secundum sententiam Aristotelis intellectus non est eductus de potentia animae et venit de foris et unitur animae, et ita secundum Aristotelem intellectus non est mortalis, sicut nos falso illi ascribimus.*

Quantunque le osservazioni precedenti dileguino qualunque dubbio sulla fonte di questo manoscritto, pure a consolidarne maggiormente l'autentica origine parmi utile notare non esservi innesto alcuno di dottrine o di nomi d'autori posteriori al Pomponazzi. Come si rileverà da una lista che ne diamo in nota tutti i commentatori

([1]) *Quare patet quod non est impossibile formam substantialem generari a quatuor primis qualitatibus concurrente influxu coelesti et tenendo istam viam evitantur illa inconvenientia quae Trapolinus solebat concedere quod si homo poneretur in centro terrae, vel in igne, ubi sol et aliae stellae non possent influere, quod non posset corrumpi propter defectum generantis formam succedentem.* Carte 66 verso. Del Neritone vedi menzione a Carte 170 recto.

([2]) Parlando della natura dell'anima e del suo doppio aspetto mortale e immortale come oggetto della Scienza naturale e della Scienza divina così si esprime a Carte 11 recto: *In quantum vero ad suam operationem separatam est considerationis divinae et haec opinio mihi videtur concordare cum dictis Aristotelis. Mihi autem contingit quod dicit Hieronymus quod contingit de se: multi latrant in foro contra me et scripta mea legunt et honorant in thalamo, nam concurrentes nostri ascribunt sibi nostra.*

([3]) Il passo che viene immediatamente dopo ci informa dalla contesa che fu sollevata dal suo insegnamento in Padova sulla predetta questione.

Respondens ad rationem Aristotelis ibi dico quod illa concludit pro me nec ibi Aristoteles declarat quod anima intellectiva ut abstracta et independens a corpore non sit physicae considerationis; facta autem fuit haec contentio in almo Studio Patavino et consuevi dicere quod Aristoteles fuit illius sententiae in illo loco, vel quod locutus sit probabiliter, vel quod est defectus scriptoris, vel quod Aristoteles est tantae auctoritatis ut nefas sit modernos eum negare.

A Carte 136 verso dopo avere esposto argomenti favorevoli e contrarii alla immortalità dell'anima così si esprime: *Et haec sunt argumenta facta pro utraque parte; si enim ponis mortalem hoc non est consonum veritati philosophorum et legum, si immortalem et ponis sententiam Averrois hoc videtur impossibile, si ponis eas esse plures, difficile est salvare quod non sint materiales. Et ego ita sum in maximo discrimine. De hac quaestione ego vellem esse jejunus.*

([4]) *Ad hanc dubitationem consuevi alias aliter dicere, sed invenio unam aliam responsionem quae melior est quam illa alia* (Chartae 231 verso).

da lui citati sono suoi predecessori o contemporanei ([1]), e si ritrovano nei suoi trattati a stampa.

In tutto il corso del Commento si manifesta l'uomo dei nuovi tempi, l'ammiratore della sapienza greca, il critico del commento Averroistico e l'espositore del Commento di Alessandro Afrodisiense che egli preferisce a tutti gli altri senza seguirlo ciecamente, anzi giudicandolo e talvolta discostandosene. Lo spirito del Razionalismo italiano e della Riforma germanica aleggia in questo come in altri monumenti del suo pensiero (Vedi nell'Appendice le ardite interpretazioni dei miracoli del Nuovo Testamento e lo scherzo sui Zoccolanti alla Questione. *Utrum in absentia sensibilis possit creari sensatio,* Chartae 221). In poche parole, le dottrine, il metodo, le citazioni, le allusioni, tutto l'intrinseco concorre ad assicurarci il ritrovamento d'un'opera la cui mancanza era giustamente lamentata nella storia della Filosofia.

Nei manoscritti della Biblioteca Magliabecchiana di Firenze esiste un codice contrassegnato colle note Classe XII, 16 che ha per titolo: *Quaestiones animasticae Excellentissimi Magistri Petri Pomponatii Mantuani.* Se questo codice non fosse incompleto fornirebbe un riscontro utilissimo con quello di Roma, tanto più che dal

([1]) I Commentatori più citati dal Pomponazzi in quest'opera sono fra i Greci: Teofrasto immediato discepolo di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (fine del 2.° e principio del 3.° secolo dopo Cristo), Temistio (4.° secolo), Simplicio (6.° secolo), Filopono detto anche Giovanni, o Giovanni Grammatico (6.° e 7.° secolo), il medico Galeno (2.° secolo dopo Cristo). Egli non li cita dal greco, ma dal latino. Medesimamente egli cita Aristotele in latino.

Fra gli Arabi cita più frequentemente Alkendi, Alfarabi, Avicenna (Ibn-Sina), Avempace (Ibn-Bâdja), Abubacer (Ibn-Tofaïl), Al Gazel o Gazali, Averroe (Ibn-Roschd) o il Commentatore, Avicebron (Ibn-Gebirol) tutti compresi fra il 9.° e il 13.° secolo. Sono citati mediante versioni latine. Il Commento di Averroe è citato in guisa da far credere che fosse nelle mani degli scolari col testo di Aristotele.

Credo più importante di dare una lista più particolareggiata dei Commentatori latini con indicazioni sopra alcuni italiani dei quali i manuali della storia della Filosofia, compresi quelli del Tennemann e dell'Ueberweg non tengono conto nelle loro copiose bibliografie e cronologie.

Severino Boezio 6.° secolo dell'èra Cristiana, Hugues de St Victor (12.° secolo), Alberto il Grande di Bollstädt (Svevia) e Alberto di Sassonia (13.° secolo). San Tommaso (13.° secolo), Egidio Colonna (13.° e 14.° secolo), Guglielmo d'Alvernia (13.° secolo), Enrico di Gand (Henricus de Gandano) del 13.° secolo, Roberto Vescovo di Lincoln detto Testa Grossa (13.° secolo), il francese Giovanni Gianduno o da Jandun contemporaneo e amico di Marsilio da Padova e di Pietro d'Abano (14.° secolo), Giovanni Duns Scoto (14.° secolo) e Antonio d'Andrea, Autonius Andreae Scotista (14.° secolo), il Burleus ossia Walter Burleigh (14.°), Pietro d'Abano ossia *Conciliator differentiarum* (14.°), il Buridano (14.°), il Cajetano (Tommaso de Vio del 15.° secolo), Gregorio di Rimini (Gregorius Ariminiensis generale degli Agostiniani nominalista del 14.° secolo), Jacopo da Forlì e Gentile dei Gentili discepolo di Taddeo fiorentino filosofi e medici del medesimo secolo; finalmente Pietro da Mantova logico, Paolo Veneto filosofo, Apollinare Offredi medico e filosofo e Pietro Trapolino da Padova uno dei maestri di Pomponazzi autore di un'opera *De Humido Radicali*, tutti del 15.° secolo.

Il Nifo e l'Achillini sono citati nelle *Questioni aggiunte.* Di Giovanni Marliano milanese detto il Calcolatore fanno menzione anche i suoi libri anteriori e stampati e specie quello *De intensione et remissione formarum.*

La maggior parte di questi Commentatori sono noti e annoverati sia nelle storie della Filosofia e della Letteratura, sia nelle Biografie universali, e nelle Enciclopedie. Pietro d'Abano è uno dei più citati e studiati dal Pomponazzi; è famoso e una sua accurata biografia fra l'altre si trova nella Storia scientifica o letteraria dello Studio di Padova del Colle. Sopra Jacopo da Forlì che fu professore a Padova è da notarsi al proposito di questo lavoro che egli è autore di un *De Intensione*

titolo più particolare che sta in testa alla prima pagina dopo l'indice delle Questioni si rileva che esso pure si riferisce ai corsi dati dal Pomponazzi sul *De Anima* a Bologna. Difatti il detto titolo è il seguente: *In nomine individuae Trinitatis incipiunt quaestiones animasticae excellentissimi artium et medicinae doctoris, domini Magistri Petri Pomponatii Mantuani philosophiam ordinariam in bononiensi Gymnasio legentis.*

Sventuratamente il Codice di Firenze non ha che 57 fogli invece di 267 che ne ha quello di Roma, e delle 79 Questioni di cui contiene l'indice, 34 soltanto e non senza lacune vi sono trattate; queste corrispondono generalmente per l'ordine in cui si succedono, alle prime del Codice di Roma, ma non sempre e talvolta con parole diverse.

Le Questioni del Codice di Roma sono 124 ed esauriscono tutto il trattato di Aristotele, quelle del Codice di Firenze non vanno guari al di là della metà dello scritto aristotelico e nelle 34 che sono esaminate e risolute non sono comprese le più importanti dell'Indice come sarebbe quella della Immortalità dell'anima, soggetto del libro famoso che porta questo titolo.

Da un opuscolo del Brunacci è accertato che a Padova il Pomponazzi cominciò

et Remissione Formarum, come il Pomponazzi, manoscritto registrato dal Tommasini nelle sue *Bibliothecae Patavinae manuscriptae publicae et privatae*, Utini 1639 a pag. 37.

L'Apollinare, Pietro da Mantova e Paolo Veneto sono più d'una volta dal Pomponazzi citati insieme; e difatto sono tutti e tre in parte della loro vita contemporanei. Paolo Veneto ha fiorito nella prima metà del secolo XV ed è stato professore a Padova; la sua Somma di Logica e i suoi Commenti sopra l'Organo sulla Fisica di Aristotele e specialmente sul De Anima furono celebri e commendatissimi. Di esso parlano il Tiraboschi e il Papadopoli (Storia dell'Università di Padova) e il Poli nel Supplemento IV al Manuale della storia della Filosofia del Tennemann.

L'Apollinare fu della famiglia Offredi o degli Orfidii da Cremona (Vedi Francesco Arisi, Cremona literata Tomo I pag. 248, Parma 1702 e Tiraboschi, Storia della Letteratura italiana, Tomo VI Libro I capo 2, e Libro II capo 2); fiorì verso la metà del XV° secolo; ebbe fama grandissima e fu chiamato *l'anima di Aristotele*. Risulta dal De Anima del Pomponazzi a Carte 40 che fu discepolo di Paolo Veneto « Paulus Venetus et Apollinaris ejus discipulus ». Fu difensore della filosofia cristiana contro l'Averroismo; insegnò a Piacenza e vi fu aggregato al Collegio medico. Il suo Commento al *De Anima* di Aristotele esiste manoscritto nella Biblioteca palatina di Firenze. Esso fu stampato più volte nel 15° secolo; la prima edizione è di Milano 1474. — (Vedi il Tiraboschi e il Sassi, Storia della Tipografia milanese).

In un volume stampato a Venezia nel 1492 (esistente nella Biblioteca Alessandrina di Roma) da Boneto Locatelli si trovano 1.° la Logica di Pietro da Mantova; 2.° il trattatello di questo professore sul primo e l'ultimo istante (*De primo et ultimo instante*) citato dal Pomponazzi nel suo *De Anima;* 3.° un trattato responsivo di Offredi Apollinare da Cremona al Mantovano in difesa della opinione comune; 4.° un commento del Menghi alla Logica di maestro Paolo Veneto.

Le due opere del Mantovano portano questi titoli: *Viri praeclarissimi ac subtilissimi logici magistri Petri Mantuani logica incipit feliciter. — Incipit subtilissimus tractatus ejusdem de instanti.*

Il trattato dell'Apollinare ha per titolo: *Illustris philosophi et medici Apollinaris Offredi Cremonensis de primo et ultimo instanti in defensionem communis opinionis adversus Petrum Mantuanum feliciter incipit.* Ecco il principio di quello del Mantovano che il Pomponazzi cita colle parole *Petrus de Mantua* o *Mantuanus concivis meus:*

Incipit subtilissimus tractatus ejusdem (Magistri Petri Mantuani) *de instanti.*

Dicemus primo naturaliter loquentes, quod sola forma secundum se et quamlibet sui proprietatem potest incipere et desinere esse. Materia enim prima est ingenita et incorruptibilis: et non plus est,

sul *De Anima* un corso che non potè finire. Forse ad esso si riferiva il manoscritto che il Tommasini *(Bibliothecae Patavinae publicae et privatae)* dice di aver veduto nella libreria privata del Rodio; quanto a quello di Firenze, il titolo ci avverte, come abbiam detto, che esso deriva come quello di Roma dall' insegnamento psicologico del Pomponazzi a Bologna. Si troverà nell' Appendice l'indice delle questioni che vi sono registrate.

È certo in ogni modo che il manoscritto di Roma è il Commento intero del Pomponazzi sul *De Anima* di Aristotele, e ciò che più monta e risulta dalla data apposta alla fine del medesimo, è l'opera della sua età matura, l'espressione più completa del suo insegnamento più importante, il corso da lui dato o compiuto sul *De Anima*, nel tempo che segnò l'apice della sua attività, in quell'anno 1520 in cui egli stesso datava dalla Cappella di S. Barbaziano in Bologna il *De Naturalium Effectuum Causis*,

fuit vel erit de materia prima in rerum natura quam nunc sit, vel minus. Secundum tamen veritatem (cioè la fede) *materia aliquando desinit esse ut in consecratione, plus autem vel minus aliquando est de forma tam substantiali quam accidentali. Sed hoc propositum non destruit. Ex quo sequitur quod si aliquod ens naturale incipit vel desinit esse. ipsum incipit vel desinit esse propter ejus formam substantialem quae incipit vel desinit esse.*

Premessa la eternità della materia, tutto il trattato si aggira sulle difficoltà e le antinomie che possono sorgere dalla applicazione delle categorie del moto e della quantità alla generazione e alla cessazione delle forme nella materia, e specialmente dalla relazione della materia con la forma nei viventi.

La qualità delle argomentazioni giustifica la parola *subtilissimus* aggiunta al titolo del Trattato e ricorda i ragionamenti della Scuola Eleatica e specialmente di Zenone sul moto.

Questo libro è uno dei più curiosi esempii dell'ardire pur troppo sterile quanto ai risultati obbiettivi, ma non infecondo quanto alla ginnastica della mente, con cui la Dialettica del Medio Evo e della Rinascenza si accinse alla soluzione dei problemi più difficili.

Nel manoscritto di Firenze sopracitato come anche in quello che quì facciamo conoscere Pietro Mantovano è spesso designato colle iniziali P. M. Il Sig. Fiorentino è rimasto dubbioso se queste lettere indicassero Pietro Manna cremonese, che il Pomponazzi nell' Apologia chiama *vir acerrimi ingenii gravissimique judicii.* Essendo il Manna cremonese, è chiaro che il Pomponazzi non poteva chiamarlo *concivis meus.*

Di Pietro Trapolino, il più celebre dei due Trapolini che il Pomponazzi ebbe per maestri, ecco ciò che dice il Papadopoli Libro III, Sezione 2.ª capo 6 della sua storia dell'Università di Padova. « *Petrus Trapolinus Patavii natus patricia gente.... philosophus, mathematicus et medicus declinante Saeculo XV celeberrimus, Medicinam in Gymnasio patrio professus est ut constat ex Albis gymnasticis... Vixit annos LVIII; vivere desiit an. MDIX ea ipsa die qua captum direptumque Patavium est ab exercitu Maximiliani, in eaque rerum catastrophe quae multa conscripserat periere. Superest quem juvenis ediderat liber de Humido radicali.*

Di Antonio Trapolino suo precettore in medicina il Pomponazzi parla nella 12ª delle sue *Dubitazioni* sopra il 4° dei Meteorologici di Aristotele adducendo le difficoltà che egli scolaro gli opponeva su certe cause della mutazione delle forme nei misti. Ivi l'autore avvicina Antonio Trapolino a Gentile Gentili, a Jacopo da Forlì e a Marsilio (di Santa Sofia) altri rinomati professori di Medicina nell'Università di Padova.

Di Pietro Roccabonella che fu pure suo maestro è menzione alla fine del *De Fato.*

Finalmente di Francesco di Neritone altro suo professore oltre al cenno che ne fa nel Commento al *De Anima*, dice nel 4° capitolo del *De Reactione* « *Tempore adolescentiae meae cum Patavii philosophiam audirem vir non minus moribus quam doctrina venerandus Franciscus de Neritone, ordinis Praedicatorum et mihi praeceptor hanc Calculatoris insecutus est viam etc.* ».

sive de Incantationibus, il De Fato et libero arbitrio, quattro anni dopo l'apparizione del Trattato dell'Immortalità (1516), un anno dopo la pubblicazione del *Defensorium* in risposta al Trattato scritto dal Nifo contro di lui, solo due anni prima di comporre o di compiere il *De Nutritione et Augumentatione*, ultima delle sue opere.

Noi abbiamo in questo manoscritto le soluzioni da lui recate a tutti i problemi della Psicologia, a quello della Conoscenza, a quello degli Universali tanto dibattuto nelle Scuole del Medio Evo, come a quelli che si riferiscono alla natura dell'anima, alle sue facoltà, alle sue relazioni col corpo, alla sua origine e destinazione. Il manoscritto che le contiene non è certamente di facile lettura e non è, come ognun sa, fior di lingua, il latino di Pomponazzi (1); e come tutto non è oro puro nemmeno nel Trattato aristotelico, così non ha in ogni parte un'importanza uguale il Commento di cui si tratta. Nondimeno non dubito di affermare che accanto a squarci molto prolissi e talvolta incerti su questioni che hanno perduto per noi ogni interesse, si trovano in questo manoscritto pagine splendide per vigore di raziocinio e finezza di analisi e che chiunque voglia conoscere il Pomponazzi come dialettico e psicologo dovrà ricorrervi: e il conoscerlo sotto questi aspetti è necessario a spiegare la fama grande e universale che circondò il suo nome.

In un secolo idolatra della eleganza egli scriveva in un latino rozzo e talvolta barbaro. In un tempo nel quale lo studio del greco era una passione generale egli ne ignorava perfino gli elementi. Nè il filosofare indipendente del Rinascimento, nè l'introduzione dei Commentatori greci nella spiegazione di Aristotele sono dovuti alla sua iniziativa. Il Valla, il Cusano, il Ficino avevano già dato impulso al pensiero e lo avevano emancipato dal giogo di Aristotele che il Pomponazzi doveva conservare insegnando nelle Università peripatetiche. Il Commento di Alessandro Afrodisiense che il Mantovano preferiva agli altri, che studiò sopra tutti e che acquistò col suo insegnamento tanta importanza da opporre nella spiegazione della Psicologia aristotelica il partito nuovo degli Alessandristi a quelli degli Averroisti, dei Tomisti e degli Scotisti non era ignoto al vecchio Vernia suo predecessore poi suo collega che lo cita più d'una volta e discute nel suo opuscolo sulla Unità dell'Intelletto (2).

(1) Al Sig. Ugo Balzani ora impiegato nella Biblioteca Vittorio Emmanuele è stata affidata la copiatura di questo codice voluminoso sotto la direzione del Sig. Corvisieri Archivista Il tutto è stato riscontrato e verificato.

(2) Dalla dedica dell'opuscolo del Vernia *sulla Unità e Pluralità dell' Intelletto* stampato nell'ultimo anno del 15° secolo e divenuto rarissimo tolgo alcuni passi i quali provano che egli conosceva i commentatori greci e che nel suo insegnamento anteriore a quello del Pomponazzi era già vivo il contrasto fra la Filosofia e la Teologia: con questa differenza soltanto che il Commento del Vernia seguendo le orme di Averroè e ammettendo l'unità cosmica dell' intelletto conduceva alla mortalità delle anime individuali per una via diversa da quella che fu battuta dal suo competitore Pomponazzi.

Il Vernia era da Vicenza e Teatino. Il suo opuscolo è dedicato al Cardinale Domenico Grimani Patriarca di Aquilea e porta la data del 1499. È pubblicato, dice l'autore, nel trentesimo terzo anno del suo insegnamento, il cui principio viene così a fissarsi nel 1466.

Nam cum tertius et trigesimus annus agatur ex quo primum gradum profitendi eam philosophiae partem quae a Graecis Physice dicitur in Gymnasio Patavino prosecutus sim, turpe putavi si non in lucem proferrem ea quae tot annos ut auditoribus meis prodessem, tum ex graecis tum ex

Il testo stesso degli opuscoli psicologici di Aristotele era stato letto e interpretato nella medesima Università di Padova da un greco, cultore non infelice della eleganza latina, da Leonico Tomeo, contemporaneo di Pietro Pomponazzi. In che modo adunque si spiega il prestigio che lo cinse come professore e filosofo? Con due pregi principali che gli furono proprii sopra qualunque altro; e cioè la franchezza nel proporre i grandi problemi della Metafisica e della Morale e la forte dialettica nel risolverli. Nè l'una nè l'altra lo impedivano certamente di sottomettere le decisioni della sua ragione ai decreti della Chiesa e al giudizio dei suoi capi, ma oltrecchè questa deferenza esterna all'autorità religiosa fu comune a tutti i filosofi del Rinascimento ed era una formola imposta a tutti dal timore, essa rendeva d'altra parte tanto più libero il linguaggio e il pensiero del filosofo nel campo riservato alle sue ricerche e subordinato più in apparenza che in realtà alla fede.

Questi pregi si manifestano notevolmente nel Commento inedito che mi propongo di analizzare e del quale credo pure cosa conveniente offrire in appendice a questo lavoro larghi e numerosi estratti. Paragonandolo coi Commenti anteriori si scorge che un metodo nuovo l'informa, in guisa da renderlo assai più utile degli altri per la coltura della ragione, la coscienza e l'esercizio della sua indipendenza. Mentre i Commenti di Averroè, di San Tommaso, di Alberto il Grande, di Scoto e di tanti altri sono dogmatici, quello del Pomponazzi è storico e critico. Il filosofo di Mantova vi si professa ripetutamente consapevole dei limiti della facoltà di conoscere, esclude la possibilità di conseguire la dimostrazione in tutto e massimamente nelle questioni metafisiche. Quando la certezza gli manca, egli si contenta del probabile e del verosimile. Là dove le prove lo abbandonano, si ferma al dubbio, e in più di una materia importante, anzi capitale, come quelle della *immortalità dell' anima* e *della eternità del mondo,* va fino a dire che il problema è *neutro ed insolubile* per l'esistenza di ragioni pro e contro che fra loro si oppongono e fanno equilibrio; presentimento non dubbio della posizione che l'autore delle *antinomie della ragion pura* piglierà più tardi dinanzi ai problemi fondamentali della filosofia speculativa.

latinis scriptoribus diligenter excerpsi. *Itaque commentationes quas in omnes Aristotelis libros summis vigiliis elucubratas sum, ut editionem mereantur, in dies retractare et expolire non desino ...... Ut autem ab hac (fide christiana) eruditiones meas auspicarer non mediocris consilii res fuit: imprimis rumori falso quod ab invidis quibusdam et malivolis circumferebatur occurrere volui. Nam cum in Gymnasio ut crebro fieri consuevit disputandi ac acuendi ingenium gratia falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averrois de unico intellectu nonnunquam argumentis confirmare tentaverim, aliqui plebei ac minuti philosophi cum hebete et rudi ingenio contrariam opinionem asserere non possent, in angulis de me venenato quodam susurro quod Averrois somnia sequerer obloqui ceperunt.*

Oltre a questa dedica è premessa all'opuscolo una lettera a Pietro Barozzi vescovo di Padova alla quale succede una risposta istruttiva per chi voglia informarsi delle vicende dell' Averroismo nella scuola di Padova e della parte che vi sostenne il Vernia. Il vescovo paragona il professore averroista a San Paolo che da persecutore si fece predicatore della fede cristiana. *Unum esse,* così egli, *in omnibus intellectum sic explanaveras ut totam pene Italiam errare feceris,* ut aiunt malivoli *tui et minuti philosophi, ut in epistola tua ais. Et si istud non senseris fuisti forte causa ut alii hoc sentirent. Nunc opusculum composuisti quo sentire te contrarium non solum dicis iterum etiam probas.*

Il Commento del Pomponazzi sul *De Anima* è dunque anzi tutto un Commento critico nel quale sono discusse con grande sottigliezza le tesi e antitesi di Psicologia e Metafisica emesse dalla ragion filosofica rappresentata e incarnata a così dire in Aristotele. Quindi il carattere particolare dell'opposizione che il Pomponazzi esprime talvolta con forza fra i risultati del ragionamento scientifico e i dommi religiosi. Questa opposizione non è mai diretta e assoluta, ma indiretta e relativa; non è il contrasto schietto della ragione umana con la religione, ma il conflitto della filosofia aristotelica con essa. Quindi la possibilità di confessare tale contrasto senza credere di compromettersi, e anche la possibilità di protestare della propria obbedienza agli insegnamenti della Chiesa senza apparire e forse anche talvolta senza giudicare di contraddirsi; talmente che il Ritter nella sua storia della filosofia moderna ha potuto essere indotto a credere che il Pomponazzi fosse realmente tormentato dal desiderio di porre in armonia la sua fede di cristiano con la sua ragion filosofica.

Che la cosa stia realmente così sarebbe temerario affermare, ma ciò che appare chiaramente dalle sue opere edite e inedite e in ispecie da quella di cui qui si tratta, è l'indirizzo dialettico della sua mente, la sua tendenza a mettere in presenza le tesi contrarie per difenderle ed attaccarle con ugual forza, e raccogliere dal loro cozzo se non il vero e la dimostrazione, almeno il probabile e un'opinione soddisfacente.

Ma il modo col quale egli associa a questo lavoro la Storia merita speciale attenzione. Di fatti, mentre tutti gli altri commentatori invocano l' autorità o dibattono il parere di questo o di quello de' loro antecessori per difendere o dimostrare le dottrine proprie, egli li conosce tutti e l'esame che istituisce dei medesimi è così largo e congiunto alla sua dialettica che non è un sussidio estrinseco del suo ragionamento, ma un processo del suo metodo. È nota la storia del Commento aristotelico. Essa si estende per tre età, la prima dei commentatori Greci; la seconda degli Arabi; la terza dei Latini. La prima va da Teofrasto a Filopono, e comprende principalmente oltre di questi due Alessandro Afrodisiense, Temistio e Simplicio; la seconda abbraccia tutto lo sviluppo dell'Aristotelismo Arabo e per gli Scolastici comprende sopra tutti El-Kendi, Alfarabi, Gazzali, Avicenna, Averroè, Avempace, Abubacer, Avicebron. La terza in parte simultanea alla seconda comincia con Boezio, si rinnova con Alberto e San Tommaso e si stende per tutto il Medio Evo e il Rinascimento. Quanto ai Greci e agli Arabi il Pomponazzi attinge nelle traduzioni latine; gli altri numerosi quanto i professori più riputati delle scuole d'Occidente egli li ha studiati direttamente; molti dei loro commenti che il Pomponazzi cita e discute sono stampati, ma altri pure sono rimasti inediti e come perduti ne' vecchi fondi delle più antiche biblioteche; cosicchè colui il quale volesse fare una storia del Commento aristotelico presso i Latini dovrebbe anche per questo riguardo tener in gran conto le lezioni del Pomponazzi di cui quì si discorre e ricercare sulle traccie da lui fornite non pochi nomi di autori e titoli di opere sconosciute o dimenticate.

II.

È noto il disegno del *De Anima* di Aristotele; bisogna ricordarlo se si vuole intender l'ordine dei Commenti rispettivi. Dei tre libri in cui si divide, il primo è quasi interamente storico. Analogo per questo rispetto al primo della Metafisica esso scorre

tutte le dottrine psicologiche apparse prima e dopo Socrate fino a quella di Platone inclusivamente, come l'altro espone e giudica sommariamente i sistemi corrispondenti sui principii dell'essere. La Scuola Jonica, la Pitagorica, Empedocle, Socrate e Platone sono successivamente interrogati sulla natura dell'anima, e le condizioni ontologiche delle sue funzioni; le insufficienze e le contraddizioni dei loro concetti sono l'oggetto di una critica destinata a spianare la via alla nuova teoria. Oltre di questa scorsa storica il primo libro contiene uno sguardo generale sulla materia del trattato e la posizione delle questioni principali circa l'oggetto, la divisione, la estensione, le attinenze e finalmente il metodo della Scienza dell'anima.

L'oggetto principale della Scienza dell'anima secondo Aristotele è la sua essenza o la sua idea, la quale si determina coll'esame dei fatti, con la esperienza e l'induzione, ma che è pure il principio della dimostrazione quando sia stabilita. Aristotele non vuole che si separi lo studio dell'anima da quello dell'organismo e quantunque la posizione dell'essenza dell'anima e della rispettiva definizione colla quale s'apre il libro seguente e da cui è dominata tutta l'opera dimostri che dei due processi, induttivo e deduttivo, il secondo è realmente quello che predomina presso di lui come predominerà presso i suoi seguaci, nondimeno egli fa rientrare nello studio generale della Natura la ricerca delle funzioni psichiche collegandole con quelle della vita e con le potenze e le qualità della materia.

Il secondo libro determina l'essenza dell'anima della quale una sola specie è unificata con quella che propriamente si suole chiamare con questo nome, cioè la sensitiva, ma che nel suo essere generico si identifica con la vita ossia col principio della nutrizione e della generazione, e nelle sue specificazioni soltanto diventa sentimento, locomozione e intelligenza; di guisa che Aristotele non definisce la vita coll'anima come fanno gli animisti, ma l'anima e le specie dell'anima con la vita e le specie della vita; e neppure si può dire che egli sia un puro vitalista ponendo, come egli fa, il principio della vita nella potenza del corpo naturale organico e deducendo l'una dall'altra.

Le distinzioni della potenza e dell'atto (δύναμις e ἐντελέχεια) della materia e della forma (ὕλη εἶδος μορφή) non soltanto sono da lui applicate alla relazione dell'anima col corpo, ma intervengono a legare con nessi di dipendenza e di gerarchia le determinazioni fondamentali della vita e a mostrare la separabilità delle inferiori dalle superiori e viceversa la inseparabilità di queste da quelle. Così mentre la vita può stare senza il sentimento, il sentimento senza la locomozione, la locomozione e il sentimento senza l'intelligenza, l'ultima suppone quella che immediatamente la precede nello sviluppo delle forze naturali e così questa l'anteriore fino alla prima.

La nutrizione e la generazione, funzioni che Aristotele non separa e attribuisce a una attività radicalmente unica, occupano nel secondo libro un posto assai piccolo senza dubbio relativamente allo stato della Fisiologia nel nostro tempo: ma i sensi invece sono l'oggetto di osservazioni molto particolareggiate e non ostante il miscuglio di una Fisica erronea sono descritti con un ordine e un'analisi magistrale.

La natura del senso e della sensazione, la passività interna e l'azione esterna che ne sono inseparabili, il sensibile in ciò che ha di comune e identico, e in quello che ha di diverso e proprio a ciascuna classe di sensazioni, le cognizioni e operazioni

concomitanti formano in questo libro l'oggetto di una introduzione generale sulla sensibilità a cui tien dietro lo studio dei singoli sensi e delle loro speciali modificazioni. In questo studio la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto vengono successivamente considerati nell'organo, o nella materia, nella maniera specifica di sentire o forma, nel moto che dall'oggetto sensibile si comunica all'organo del senziente, infine nel mezzo o ambiente per cui il moto si trasmette.

Il terzo libro compie la teorica dei sensi e vi aggiunge quelle della fantasia, o facoltà dei fantasmi e della intelligenza.

Aristotele non separa la sensibilità dalla conoscenza; il senso per lui non è cieco, anzi le prime cognizioni sono le sensazioni. In altre parole la sensazione ha per esso un valore percettivo e per conseguenza egli attribuisce anche a ciascun senso la facoltà del giudizio ristretta peraltro nella sfera propria delle sue apparenze e dei suoi oggetti immediati. Tuttavia come si forma in noi una sintesi di sensazioni specificamente diverse che si possono confrontare e giudicare, così a queste operazioni che oltrepassano i limiti dei singoli sensi egli attribuisce un soggetto ulteriore capace di accentrare in certa misura i loro risultati e questo è il *senso comune*, o senso unificatore degli altri.

La dipendenza della immaginazione dai sensi e la sua relazione colla facoltà di giudicare e d'intendere che la suppone e se ne distingue, l'ordine e l'importanza diversa delle funzioni conoscitive dalla percezione del fenomeno sensibile e particolare alla contemplazione delle forme astratte e universali, le differenze che ne derivano fra il bruto in cui tutta la vita conoscitiva dipende dal senso e dalla immaginazione e l'uomo in cui la ragione, facoltà dell'universale, domina tutto; l'appetito e la passione principii sensitivi di locomozione e di attività esterna nell'animale, la volontà motore razionale dell'uomo, finalmente la natura dell'intelligenza considerata nella sua più alta funzione o intelletto agente, tali sono rapidamente enumerate le materie che sono trattate in questo terzo ed ultimo libro del *De Anima*, tanto più importante pei tocchi magistrali con cui sono delineate le soluzioni quanto la trattazione è più breve e più condensata.

Tale è il quadro del quale le Scuole filosofiche dell'Europa e segnatamente quelle di Padova e di Bologna hanno dal 1200 al 1600 e più oltre ancora variato all'infinito le tinte e le sfumature proponendo questioni sopra ogni punto e risolvendole con intendimenti e metodi che informano il Commento della Psicologia aristotelica ora allo spirito del medio evo ora a quello dei tempi moderni.

Tale è pure la tela su cui ha lavorato il Pomponazzi, e nessuno si maraviglierà dopo ciò che si conosce della sua mente dalle sue opere stampate e dopo i cenni già dati sul presente manoscritto, che il suo lavoro s'accosti essenzialmente agl'indirizzi dello spirito moderno, anzi li prevenga e gl'inizii.

Nel questionario che unisco in appendice a questa memoria si troveranno espresse tutte le questioni da lui trattate. Vi aggiungo pure il questionario del manoscritto imperfetto di Firenze affinchè si veda meglio il maggiore sviluppo di quello di Roma.

Sarebbe mio desiderio di percorrere immediatamente una per una tutte queste questioni e far conoscere le soluzioni date su ciascuna di esse dal Pomponazzi; ma la presente memoria dovrebbe perciò trasformarsi in un volume. Mi risolvo dunque a

restringermi alla esposizione di alcune poche fra le più importanti per la Metafisica e le più atte a ritrarre i principali lineamenti della dottrina psicologica dell'autore.

Tre argomenti principali mi sembrano bastare allo scopo e cioè: 1.° i sensi e la conoscenza sensibile; 2.° il concetto e la conoscenza intellettuale con l'annessa questione dell'universale; 3.° la questione della spiritualità dell'anima nella quale si comprendono anche quelle della sua natura e delle sue facoltà.

Indicherò qui nondimeno le trattazioni che mi sembrano più ragguardevoli in ciascun libro e con rilievi raccolti dalle varie parti dell'opera confermerò brevemente e svolgerò alquanto ciò che ho detto circa lo spirito che informa tutto il Commento, circa il metodo, le massime e i fini dell'autore.

Le questioni più largamente trattate nel primo libro risguardano le difficoltà della scienza e della conoscenza e segnatamente della scienza e della conoscenza dell'anima. Le altre si possono considerare come ausiliarie o come dipendenti. Così quelle che trattano delle attinenze della scienza della natura con la scienza dell'anima, del filosofo naturale col psicologo ne sono una dipendenza in quanto tendono a comprendere tutto lo studio dell'anima, incluso quello dell'intelletto, nel compito della Scienza Naturale e si coordinano con la parte negativa dell'antinomìa filosofica del Pomponazzi circa la spiritualità e l'immortalità. Invece le questioni relative alla Morale o alla Teologia sono questioni di rapporto che attingono il loro maggiore interesse dal soggetto principale che è la Psicologia con la quale quelle scienze sono paragonate.

Rientrano direttamente nell'argomento generale della conoscenza le questioni brevi ma importanti: se la difficoltà dell'intendere venga dal soggetto o dall'oggetto, o dai due, e le altre: se si diano *universalia realia* e se *accidens ducat in cognitionem substantiae*. In guisa che il primo libro del Mantovano prescinde da tutta la parte storica che si trova in quello dell' opera aristotelica e rimane nondimeno, com'esso, una introduzione alla Scienza dell'Anima della quale trattano in modo più proprio i libri seguenti.

Il secondo si occupa difatti lungamente della definizione dell'anima quale viene data da Aristotele e dall'Aristotelismo e ne fa un esame particolareggiato insistendo su tutte le sue parti: le questioni generali dell'unità e della pluralità delle forme sostanziali nel medesimo soggetto si connettono naturalmente con quella della sostanzialità dell'anima, della sua unità o pluralità; distinguendo poscia l'anima nelle sue specie, e movendo dalla sua definizione come forma o atto del corpo esso pone la questione dei suoi rapporti con la materia e domanda se ogni anima sia divisibile: questione che prelude a quella della materialità e spiritualità dell'anima intellettiva trattata nel 3° libro e che qui è risolta tenendo conto della moltiplicità di opinioni che dividevano su questo argomento gli scrittori greci, arabi e cristiani e con una larghezza di discorso corrispondente al contenuto del libro aristotelico. Le questioni più importanti circa la vita, l' unità e pluralità del suo principio, i suoi gradi e le sue forme gerarchiche nel regno dei viventi vengono poste e risolute.

Al problema della unità della forma sostanziale dell' anima si collegano quelli della relazione genetica delle potenze con essa, della loro distinzione reale o mentale nel seno della sostanza psichica, della varietà che i termini e gli oggetti introducono nelle operazioni loro.

Tutto il rimanente del libro è occupato nell'argomento della cognizione sensibile e nella trattazione particolareggiata dei sensi, materia ampia e ampiamente trattata nella quale lo sviluppo del commento introduce osservazioni e vedute molte ed acute.

Le più alte e delicate questioni sull' anima vengono nel 3° libro e più importante di tutte quella della spiritualità e dell'immortalità dell'intelletto, questione che si connette naturalmente con quella della conoscenza intellettuale e del rapporto della Verità colle cose e colla nostra facoltà d'intendere. Perciò in questa parte del commento è discussa la questione se vi sia una cognizione intuitiva degli astratti e si esaminano di nuovo i fattori del concetto, materia già toccata nella questione dell'universale, ma qui ripresa e ancora sviluppata nei primi Supplementi.

Vengono pure in questa ultima parte dell'opera le questioni ontologiche del principio della Individuazione e del concorso di Dio alla produzione dell'anima, naturalmente connesse con quelle della specie, della quiddità e della sostanza.

La conoscenza riflessa che l'intelletto ha di se stesso dà origine al dubbio se esso si conosca mediante una specie propria o una specie aliena, questione parallela a quest'altra se la materia sia conosciuta per una specie propria.

La fine del 3° libro si può riguardare come un'appendice del precedente sui sensi.

Gli ultimi Supplementi contengono importanti questioni metafisiche, fra l'altre quella che tratta del rapporto della materia coi primi accidenti della corporeità e colla forma sostanziale, e quella che ricerca se la creazione sia possibile *in via Aristotelis et Averrois;* la prima delle quali svolge l'identica materia già toccata nel 2° libro, e la seconda compie quella che riguarda il concorso di Dio nella produzione dell'anima esaminata nel 3°.

Lo spirito che informa tutta l'opera di cui discorro è il medesimo che si ravvisa nel trattatello della Immortalità, soltanto più svolto, più svariato e accompagnato da quel maggior abbandono che la parola libera di un maestro rispettato, sicuro del suo uditorio e già avanti negli anni permette e spiega. Per tre capi si distingue essenzialmente questo spirito, per l'indipendenza del pensiero, e il suo andamento dialettico, pel senso critico dei limiti dell'intelletto e delle difficoltà della Scienza, per la qualità delle massime direttive e delle soluzioni. Sotto ciascuno di questi aspetti il Pomponazzi offre dei lati interessanti e delle attinenze intime colla filosofia moderna senza staccarsi interamente dai tempi di Mezzo e della Rinascenza; cosicchè è una delle figure più istruttive e più utili a studiarsi per chi voglia cogliere il carattere ondulante dell'età a cui appartiene.

Abbiamo già veduto qualcosa della qualità di dialettica che informa il *De Anima;* poco più ne dirò, quantunque in essa, a mio avviso, sia da ricercare la fonte principale della fama straordinaria che circondò il Pomponazzi e della stima che gli accordarono tanti dignitari ecclesiastici e pensatori cristiani, fra cui il Contarini, il Bembo, il Navagero, il Giovio, il Fracastoro, lo Speroni, a malgrado dei suoi dubbi arditi e non mai ritrattati sopra alcuni dogmi essenziali della Teologia. Nel suo corso del 1520 il Peretto, come lo chiamavano, appare sopratutto un ragionatore dialettico; nulla è più lontano dal suo pensiero che un dogmatismo assoluto. Il suo principale intento non è di dimostrare una dottrina esclusiva, quanto di trovare tutte le ragioni che si possono allegare dalle varie scuole in favore delle rispettive opinioni per cavarne

una soluzione probabile. Molte sono le opinioni, va egli ripetendo, ecco quella che maggiormente mi soddisfa; *haec mihi magis placet.* Ciascuno può scegliere l'opinione che gli talenta, dice egli ancora; vi sono dei problemi la cui soluzione è indeterminata. *Sed dices* così egli a proposito delle varie soluzioni del quesito se le potenze dell'anima sono *distinctae notione tantum an realiter, quae harum opinionum est melior? dico quod quaelibet potest sustineri et de hoc ego nescio determinatam veritatem, multa enim sunt problemata quae omnino non habent de se veritatem determinatam ut numerus stellarum, quis enim scit an stellae sint pares an impares? Similiter et grana arenae* (Chartae 75 recto).

La ignoranza delle ultime differenze rende, a suo avviso, impossibile la perfetta definizione delle essenze e costringe a contentarsi degli accidenti; *quod si definimus per accidentia in naturali philosophia hoc accidit ex penuria et ignorantia differentiarium ultimarum, licet quantum sit ex se deberet definiri per ultimas differentias, sed quia sunt ignotae, loco earum ponimus motum quia est sua passio* (Chartae 68 verso).

L'intelletto umano, dice il Pomponazzi, è giustamente paragonato da Aristotele all'occhio della nottola che vede, ma vede male, e non sopporta la luce del sole *(non sumus capaces tanti luminis).* L'infinito eccede la sua capacità; gli estremi gli ripugnano; gli oggetti adatti alla sua conoscenza relativa sono gl'intermedii. *Intellectus ergo bene cognoscit intermedia quae ipsi sunt proportionata* (Chartae 14 MS.). Ora la difficoltà viene dalla disproporzione delle cose in grandezza e in piccolezza verso il nostro intelletto; ora dipende dalla sua propria limitazione.

L'intelligenza delle cose astratte è difficilissima per l'uomo, perchè *anima intellectiva est naturae ancipitis inter bruta et abstracta, non intelligit* nisi *cum adminiculo sensuum juxta illud: necesse est quemcumque intelligentem phantasmata speculari, ex quo sequitur quae offeruntur sensui a nobis faciliter possunt intelligi; quae non, putantur difficulter et ista difficultas est ex parte nostri modi cognoscendi quia nonnisi per sensum cognoscimus* (Chartae 14 del MS.). Quindi l'anima intellettiva non può bene intendere se stessa, perchè la sua riflessione sopra di sè è una cognizione di riverbero, *quia non potest intelligi nisi reflexe et per speciem alienam, et ratio est quia intellectus possibilis non habet propriam speciem, etc.*

Perciò oltre la difficoltà della Psicologia, quella ancor maggiore della Teologia e della Metafisica, *quia intellectus noster non intelligit nisi per fenestras sensuum, quae vero in Metaphysica considerantur sunt remotissima a sensu* (Ibidem e *De Immortalitate Animae* capo XI sub fine e *passim).*

A questa coscienza dei limiti e delle difficoltà del sapere si unisce naturalmente il proposito costante di ricercar le ragioni di tutte le dottrine e credo pure il suo contegno verso la Teologia. Un certo eclettismo è l'effetto naturale della diffidenza verso il dogmatismo, delle lacune del metodo dimostrativo, del senso critico e del probabilismo, ed è pure eclettico nei limiti della interpretazione aristotelica il Pomponazzi. Vi è in lui tutta la sottigliezza e curiosità dei dottori scolastici accresciuta da una libertà di mente superiore alle differenze delle Scuole, e da una schiettezza e lealtà che non ha altra regola se non il vero; cosicchè tu lo vedi ora d'accordo ora in lite con Averroè, con San Tommaso, con Alberto Magno e con Scoto, con

Alessandro e coi Greci che pur protesta di seguire e con lo stesso Aristotele la cui definizione dell'anima è cimentata in questo Manoscritto con quante difficoltà le si fecero sopra nel Medioevo, e non sempre difesa senza riserva. Le sue lodi a San Tommaso sono larghissime e Sant'Agostino è dichiarato da lui non inferiore a Platone e ad Aristotele e talvolta le loro opinioni e quelle dei Teologi sono difese in guisa da far quasi credere che egli sia uno dei loro e che al pari del dottor Angelico e dei Tomisti egli ammetta per buona e valevole l'autorità teologica non meno della filosofica in materia razionale e scientifica. Ma è un'apparenza falsa. La verità è che il suo contegno verso la Rivelazione e la Teologia risponde al senso vivissimo dell'opposizione che dal 300 in poi si era venuta determinando nell'animo dei filosofi fra le due verità dichiarate dall'Angelico parti di un medesimo tutto e conciliabili fra loro mediante la subordinazione della ragione alla fede. Il Pomponazzi trova questa opposizione già manifesta e influente nelle dottrine della Scuola, e la rafforza svolgendo colla sua dialettica le tesi e le antitesi dei problemi; ma la sua non dubbia propensione a dar tutto il peso possibile alle ragioni filosofiche non lo impedisce punto di fornire, nell'occasione, ai suoi uditori teologi gli argomenti favorevoli alle loro conclusioni e di ammanire per così dire il cibo dialettico per tutti i gusti.

Ancora alcuni esempii tratti da questo Commento e che rivelano il pensatore originale e la mente moderna. È noto che la Logica scolastica ammetteva come un assioma il nesso e la corrispondenza necessaria fra l'effetto e la causa nella medesima specie. A un medesimo effetto si assegnava una causa di una sola specie; assioma che nella Fisica degli Scotisti aveva per corrispettivo l'introduzione e la espulsione delle forme sostanziali nella materia, la diminuzione e l'accrescimento graduale di queste col crescere e decrescere delle qualità e degli accidenti; e ne nasceva la questione del primo e dell'ultimo istante della generazione e della separazione delle forme medesime con un seguito infinito di ragionamenti; esempio fra i molti della degenerazione della dialettica scolastica in sofistica e in vuoto formalismo. Il Pomponazzi senza abbandonare il concetto della forma sostanziale ne limita estremamente l'applicazione e rovescia la dottrina di cotesta introduzione e separazione di astratti realizzati invocando l'esperienza e un nuovo canone logico. Gli effetti che i suoi avversari riferiscono all'azione delle forme sostanziali, egli li deduce dagli accidenti e dal mutare delle disposizioni dei composti secondato dalle circostanze. In questa guisa diverse cause possono, quantunque specificamente distinte, produrre un effetto numericamente identico. Egli sa che questo principio è nuovo nell'insegnamento filosofico del suo tempo e lo proclama con la coscienza della propria iniziativa e la convinzione di aver trovato una verità importante; e di fatto lo è, e basta a provarlo il semplice richiamo allo studio dello Stuart Mill intorno alla nozione di causalità e ai canoni che ne regolano l'applicazione ai fenomeni. Il valoroso logico inglese dimostra che la causalità, trattandosi anche di un effetto unico, è il più spesso delle volte tutt'altro che semplice, anzi consiste il più sovente in un miscuglio di circostanze fra le quali una o più sono prevalenti e delle quali tutte convien tener conto per ottenere il concetto adequato della causa, e insiste soprattutto sulla composizione delle cause e sugli effetti diversi che provengono dalla loro separazione e dalla loro combinazione.

Ecco ora le parole di Pomponazzi in una sua polemica contro Scoto e gli Scotisti: « Dico che un effetto medesimo non solo specificamente ma anche numerica-
« mente può aver per causa cose diverse nella specie *(dico quod nedum effectus*
« *idem secundum speciem sed etiam secundum numerum a diversis specie potest*
« *causari).* Piglio ciò che Aristotele dice nel secondo *libro* della Generazione ove
« si dice che la terra può generare fuoco, aria e molte altre cose; ora se la terra
« agisce sull'aria per siccità e per calore, si genererà fuoco che è caldo e secco;
« similmente se opera sull'aria per raffreddamento si genererà acqua che è fredda e
« umida. Ecco come è possibile che il medesimo agente secondo la specie produca
« effetti diversi secondo la specie, e che un medesimo effetto secondo la specie pro-
« venga da cose diverse secondo la specie. Ciò deriva dalla disposizione e su ciò dico
« che non solo un effetto privativo, ma anche un positivo può da cause diverse secondo
« la specie esser prodotto e un medesimo agente secondo la specie può diversi effetti
« produrre ». L'esempio tolto da una Fisica antiquata è di Aristotele, ma il principio e la formola sono veri ed appartengono alla mente riflessiva ed acuta del suo seguace (Carte 65 verso).

Un altro esempio caverò dalla dottrina delle potenze dell' anima. La questione della loro esistenza come di cose distinte fra loro nel medesimo soggetto era trattata anche allora; come i moderni il Pomponazzi ammette nell'anima una sola forza, una sola sostanza; nondimeno distinguendo nell'anima quel che può essere da quello che è, egli mantiene in essa la potenza e quindi nel suo seno un vario possibile che è guarentito dalla corrispettiva varietà degli atti e adotta la formola che le potenze senza essere realità diverse dall'anima sono distinte *plus quam denominative* (Carte 74). e si conforma al principio che *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora et aeque bene.*

Non si creda per altro che io voglia fare del Pomponazzi un pensatore superiore a tutti i pregiudizii del suo tempo e tramutarlo in un Vinci o in un Galileo. Questa mente così oculata conserva l'Astrologia nel suo sistema e fa all'influsso degli astri una parte larghissima, crede all'Alchimia e ad altre scienze immaginarie. Talvolta dopo aver riferito tutte le opinioni che corrono nella Scuola e nei cartolari dei maestri sopra una questione di somma importanza, come quella del rapporto della sensibilità col sistema nervoso nella descrizione del quale Galeno aveva in parte prevenuto i moderni, il Peretto sceglie la risoluzione falsa che attribuisce al cuore il principio della sensibilità. È uno dei casi in cui la venerazione per Aristotele svia il suo giudizio e lo perverte. (Vedi Carte 108 e 109 alla questione *Utrum tactus sit una potentia).*

III.

La dottrina della Cognizione si divide, come è noto, essenzialmente in due parti, la sensibile cioè e l' intellettuale, quella che concerne la esperienza e quella che risguarda l'intelletto e la ragione. Il Pomponazzi seguendo le orme aristoteliche tratta successivamente dell'una e dell'altra, aggiungendovi pure dei cenni su quelle funzioni che glosando l'opera di Aristotele la filosofia del Medio Evo aveva già ammesse come

intermedio fra i sensi e l'intelletto, e che chiamava virtù interne, cioè la memorativa (memoria), la immaginativa o fantastica (immaginazione, fantasia), la cogitativa (facoltà di distinguere e unire, facoltà inferiore di pensare che prepara ma non conseguisce l'universale). Senza trascurare il nesso di tutte queste funzioni con le altre, mi occuperò principalmente delle prime.

Nessun filosofo dell'antichità ha fatto più di Aristotele un largo studio dei sensi; la parte del corso manoscritto di Pomponazzi che si riferisce a questa materia risponde a tale larghezza.

Sulle traccie del filosofo greco il Pomponazzi tratta distintamente le questioni relative alla teorica generale dei sensi e quelle che risguardano la dottrina particolare di ognuno. Noi terremo lo stesso ordine; riferendo i suoi pensieri avremo cura per altro di raccogliere in uno ciò che tanto nel testo aristotelico quanto nel Commento si trova diviso fra il secondo libro e il terzo a malgrado della omogeneità della materia.

Attorno a tre punti di vista si aggruppano necessariamente le osservazioni e i ragionamenti contenuti nella parte generale della trattazione e cioè: 1° la sensazione e il senso; 2° il sensibile; 3° la loro relazione. In altri termini quali sono le cause e condizioni delle sensazioni, quali le attinenze loro cogli oggetti sentiti e col soggetto senziente? Tali sono le questioni dominanti le cui risposte contengono tutta la teoria aristotelica della conoscenza sensitiva o sensibilità percettiva.

Uno dei punti più importanti per la Psicologia e la Metafisica che Aristotele abbia stabiliti in questa teoria è la passività dei sensi esterni e delle rispettive sensazioni. Egli pone per prima condizione di queste sensazioni l'impressione dell'oggetto sensibile sull' organo e la conseguente modificazione o mutazione del soggetto senziente; ma poscia soggiunge che nella produzione stessa della sensazione il soggetto senziente da paziente diventa agente anch'esso, che mentre l'uno e l'altro nel primo momento erano contrarii, nel secondo diventano simili, e cooperano con certa proporzione; anzi che la sensazione e il sensibile si unificano nel medesimo atto [1] cosicchè egli viene a stabilire questa doppia legge della sensazione e del sensibile: cioè che l'una e l'altro non possono essere in atto senza una dipendenza reciproca e che tolta l'una si toglie anche l'altro; ma che possono essere in potenza con reciproca indipendenza, cioè che l'oggetto sensibile può esistere in sè senza la sensibilità e viceversa la potenza di sentire senza l'oggetto sensibile. Il suono e l'udire attuale non possono separarsi, ma sibbene le condizioni e gli esseri da cui dipendono [2].

Con questa legge Aristotele viene a riconoscere la subbiettività e l'obbiettività

(1) Ἡ δὲ αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πασχειν συμβαίνει καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γάρ ἀλλοίωσις τις εἶναι. Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπό τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. Διό ἔστι μέν ὡς ὑπό τοῦ ὁμοιου πασχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπο ἀνομοίου, καθάπερ εἴπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ὄν· πετονθὸς δὲ ὅμοιόν ἐστι De Anima Libro II capo 5.

Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς ἡσθησεως ἡ αὐτὴ μὲν ἔστι καὶ μία. τό δ᾿ εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν. Ibidem Libro III capo 2.

(2) Ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκουειν. Καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖν. Ὅταν δὲ ἐνεργῇ τὸ δυναμενον ἀκούειν, καὶ ψοφῇ το δυναμενον ψοφεῖ, τότε η κατ ἐνεργειαν ἀκοὴ ἅμα γινεται. καὶ ὁ κατ᾿ ἐνεργειαν ψόφος; Ibidem.

simultanea del sensibile e della sensazione, la continuità dell'agente e del paziente mediante l'unificazione dei loro modi in un'energia comune, quindi il fondamento naturale e originario della conoscenza del mondo esterno. Si possono quindi considerare come schiarimenti, corollarii, o complementi di questa teoria le seguenti proposizioni: cioè che gli oggetti fisici imprimono nel senso la forma loro senza la materia (¹); che gli oggetti sensibili sono sensibili per sè o per accidente, ovvero che bisogna distinguere ciò che appartiene ai sensi da ciò che vi è unito per concomitanza o associazione nella conoscenza; che i sensibili per sè si dividono in sensibili comuni e in sensibili proprii, ossia che convien distinguere nel contenuto delle sensazioni gli elementi che si ricavano da tutti i sensi o da una parte di essi e quelli che appartengono a uno solo, ossia ancora le nozioni o categorie sensibili generiche e specifiche su cui riposa tutta l'esperienza esterna; che ciascun senso con ciascuna classe di sensazioni si applica direttamente al proprio obbietto e non intuisce nè quelli degli altri, nè se stesso; che quindi per la conoscenza sensitiva in cui concorrono più sensi e più sensibili occorre ammettere una funzione unificatrice dei sensi singoli e separati, senso comune, a cui appartiene la percezione sintetica e comparativa delle sensazioni specificamente diverse ed eziandio e per conseguenza il sentimento del sentire, ciò che noi chiameremmo la coscienza sensibile, la forma sensitiva della coscienza (²).

La parte speciale della dottrina aristotelica dei sensi consiste essenzialmente in considerazioni relative agli organi, all'ambiente sensitivo interno o esterno, ai rispettivi proprii sensibili e alle attinenze che li collegano nelle funzioni della sensibilità. Un confronto dei varii sensi e una determinazione della loro importanza relativa non senza riguardo all'anatomìa comparata compie questa larga trattazione nella quale la elevatezza delle vedute aristoteliche è non lieve compenso ai difetti che una fisica erronea e una fisiologia pargoleggiante sventuratamente vi mescolano.

Le glose innumerevoli della Scuola del Medio Evo hanno certamente smagliato il robusto tessuto di questa sintesi; le loro distinzioni infinite hanno senza dubbio fatto trascurare più d'un punto fecondo per altri meno importanti; ma non si può dire neppure che il metodo scolastico non abbia partorito alcun bene nello studio di questa materia. La teoria aristotelica conteneva delle lacune, delle contraddizioni e delle difficoltà. Il lungo lavoro del Medio Evo ha preparato la filosofia moderna a riempier le une e sciogliere le altre; le sue fatiche non sono state perdute, ed è prezzo dell'opera seguire il Pomponazzi nella paziente enumerazione e comparazione

(¹) Καθόλου περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν. ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. De Anima II, 12.

(²) Λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς· ὧν δύο μὲν καθ' αὑτά φαμὲν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν. κατὰ συμβεβηκός. Τῶν δὲ δύο, τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. Λέγω δ' ἴδιον μεν, ὃ μη ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου, καὶ γεῦσις χυμοῦ . . . . κοινὰ δὲ. κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα. μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστιν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις . . . Καθ' αὑτὰ μὲν οὖν ἐστιν αἰσθητὰ ταῦτα. Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν. οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱος· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τουτου αἰσθάνεται. ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο οὗ αἰσθάνεται. Ibidem II c. 6. Veggasi inoltre tutto il capo 2 del libro III intorno al senso comune.

ch'egli fa di tutte le opinioni notevoli, vederlo muoversi con somma disinvoltura per la schiera di quelle distinzioni, ordinarle, dibatterle e procurare di conciliarle. Qui ancora più che altrove il carattere storico, critico e dialettico del suo Commento si rende palese.

Distinguiamo dunque in questo lavoro ciò che è semplice schiarimento da ciò che è esplicazione o mutazione e insistiamo su queste.

A Carte 83, 84, 218 e 221 del Commento il Pomponazzi si occupa delle questioni se il senso sia passivo o attivo e se ci sia un senso agente; a Carte 85, 86 del medesimo e nei Supplementi a Carte 257 egli tratta le questioni connesse della causa della specie sensibile e della sensazione e della identità o diversità fra l'una e l'altra.

Come si è veduto ed è comunemente noto Aristotele giudica che la forma degli oggetti s'improntì nel senso senza che vi passi la loro materia e l'unico schiarimento ch'egli dà su questa sua maniera di presentare la comunicazione del sentito al senziente è un paragone tratto dalla cosa su cui s'imprime la forma di un anello senza trapassamento della sostanza dell'uno in quella dell'altra. Questa forma senza materia al ricevimento della quale sono dalla Natura apprestati gli organi (poichè Aristotele non disgiunge il senso dall'organo) è diventata la *specie sensibile* degli Scolastici. Quale è il rapporto di questa specie sensibile colla sensazione e coll'oggetto sentito? Questo è divenuto il problema capitale della conoscenza sensibile nel Medio Evo, o piuttosto questo problema è con una espressione più complicata il medesimo di quello posto da Aristotele in capo alla parte generale della sua teoria circa il rapporto della sensazione e del sensibile, e da lui risoluto al modo che abbiamo indicato, cioè con l'opposizione dell'azione e della passione che avviene nel primo momento della funzione sensitiva, poscia con la somiglianza e la proporzione fra il sentito e il senziente diventato attivo, ridotto all'atto, e finalmente l'unificazione degli atti: cosicchè la sensazione sia una trasmutazione, una alienazione (ἀλλοίωσις) e il sensibile e la sensazione siano in qualche modo una cosa sola nel modo del sentimento [1].

Nel riferire le varie opinioni emesse sulle parti di questo processo, il Pomponazzi insiste prima di tutto sulla passività del senso e della sensazione; il senso è una virtù passiva, *patet sensum esse virtutem passivam (Utrum sensus sit activus* Chartae 83 verso) perchè vi è nel senziente intrinseca trasmutazione, e perchè tale trasmutazione che è il ricevimento della specie è prodotta dall' attività dell'oggetto sensibile il quale è esterno: la sensazione, in altre parole, è passiva perchè la potenza del senso è ridotta all'atto da una causa esterna;... *sensus est susceptivus specierum sine materia.... sensus reducitur ad actum a sensibilibus quae sunt ad extra* (Ibidem).

La prima delle opinioni enumerate dal Pomponazzi intorno alla parte del senso e alla sua relazione col sensibile nella produzione della sensazione è quella che egli attribuisce ai peripatetici antichi, ed è che il senso riceve la specie sensibile, la quale è rappresentativa dell'oggetto; la seconda egli la deride come roba da ciarlatani e da droghieri *(farmacopolae et pigmentarii)* e pretende che il senso non riceve nulla;

[1] *De Anima* III c. 2 e passim, cf. *De sensu.*

un' altra immedesima le specie con le nature delle cose sentite ed egli la dichiara inintelligibile.

Una quarta sentenza attribuisce ad Averroè il concetto che si debba spiegare il passaggio del senso dalla potenza all'atto mediante l'operazione di un senso agente, quasi riscontro all'intelletto agente, che alcuni innestarono nell'anima moltiplicandolo con essa, ed altri separarono sostanziandolo in una realtà celeste, al modo stesso che l'intelletto agente fu o individuato nei singoli enti razionali o immedesimato con Dio. Questa opinione già esaminata da San Tommaso è ripresa in esame dal Pomponazzi il quale ripetendo un parere dell' Angelico esclude la necessità di questo agente per la produzione della sensazione e dimostrando la differenza essenziale che passa fra il prodotto del senso e quello dell'intelletto, fra la particolarità dell'uno e la universalità dell'altro, conclude che un'energia intellettuale, un intelletto agente è necessario precisamente per trasformare i fantasmi che sono gl'intelligibili in prodotti attuali dell'intelligenza, o in concetti, mentre gli effetti del senso non essendo improntati nel medesimo carattere, l'ipotesi della causa cade col presupposto dell' effetto.

Una quinta opinione riferisce a una virtù dell'organo tanto la produzione della specie, quanto il suo ricevimento nel senso, opinione che ricorda quella espressa da Galileo nel Saggiatore, che senza gli occhi, gli orecchi, i nasi, non esisterebbero i colori, i suoni, gli odori, e in generale le nostre sensazioni e le cose sensate; ma quest'azione degli organi non è determinata e il professore domanda invano che gli si dica qual è [1]; nè trova più ragionevole l'ipotesi del senso agente tenendo conto della modificazione che alcuni vi aggiungono distinguendo due potenze nel senso, una che concorre effettivamente alla sensazione imprimendo una certa qualità nel sensibile, impressa la quale, lo stesso sensibile produce la specie di sè, il suo simulacro; e un'altra che concorre passivamente alla produzione delle sensazioni e in cui è ricevuta la specie prodotta dal sensibile. Se io vedo un muro, o il cielo, che qualità dice il Pomponazzi può il mio occhio imprimere nell'uno o nell'altro? (C. 219 verso) e altrove che azione può esso esercitare sul polo o sulle stelle, a tanta distanza? E i sensibili non producono la loro specie anche in assenza del senso? Se uno specchio è sopra il letto, che noi vi siamo o non vi siamo a riposare, le specie degli oggetti vi si dipingono ugualmente. Cosicchè queste ipotesi delle qualità impresse dal senso nel sensibile come condizioni delle specie impresse nel senso gli pare assai fuori di ragione, *mihi videtur esse multum extranea ab omni ratione* (Ibidem).

Una sesta opinione, quella di Alberto Magno e degli Albertisti senza sdoppiare il senso in due, in un agente cioè e in un paziente, ammette che l'anima sensitiva, o il senso produce la sensazione mediante la specie sensibile, in altri termini che la specie sensibile e il senso causano la sensazione, e con ciò eglino si argomentano di stabilire senza inconveniente che l'anima sensitiva concorre efficacemente alle sue modificazioni e di conciliare con la passività del senso l'atto immanente che Aristotele attribuisce all'essere senziente. Ma il Gianduno (Joannes de Janduno) rileva ciò che vi ha, a suo avviso, di contraddittorio nell' ammettere che una medesima facoltà

[1] *Sed hoc non videtur verum, quia ego quaero quae sit ista actio.* Ibid. Chartae 84 verso.

concorra attivamente e passivamente a una medesima operazione, e giudica che se il senso concorre attivamente alla sensazione, non vi contribuisce dunque passivamente; inoltre la specie non è per lui che una condizione dispositiva al sentire, cosicchè egli pure si rivolge alla distinzione di due potenze o facoltà nel senso, una passiva e un' altra attiva.

Finalmente San Tommaso e i più dei Tomisti insistono sulla pura passività del senso per la identità reale della sensazione e della specie sensibile, nè ammettono che per la produzione della sensazione altro abbisogni fuori della specie stessa prodotta dall'oggetto.

Nei Supplementi ritornando sulla medesima questione *utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter*, il Pomponazzi riferisce la nuova opinione di un Tomista assai lodato la quale è manifestamente un tentativo di conciliazione fra l' opinione della pura passività del senso indubbiamente ammessa dal maestro e la partecipazione del medesimo all'attività produttiva della sensazione voluta da Alberto e da una parte degli Averroisti; la specie sensibile, dice costui, è bensì sensazione, ma se in quanto *specie* dipende dall'oggetto, in quanto *cognizione* dipende dall'anima, ed è una operazione [1]. Su questa opinione di un suo contemporaneo il professore istituisce una discussione che crediamo utile di riferire per la sua sottigliezza dialettica non disdicevole a materia sottile per sè e tanto sminuzzata degli Scolastici.

Secondo questo Tomista il simulacro e l'anima sensitiva con operazione del senso concorrerebbero entrambi e simultaneamente alla produzione della sensazione in quanto è cognizione (intuizione sensibile) e ciò in modo effettivo.

Ora quando due agenti concorrono effettivamente e simultaneamente a un medesimo effetto, esso può avvenire in tre modi: o gli agenti hanno la medesima maniera d'agire e isolati sono impotenti a produrre il risultato che uniti possono procurare, o hanno un processo diverso e l'uno dispone (il ricevente) mentre l'altro introduce l'effetto *(unum disponit, alterum vero inducit)*; o finalmente l'uno opera come strumento e l'altro come causa principale (efficiente o materiale). Ora nessuno di questi rapporti può applicarsi al caso del senso e del sensibile; non il primo perchè il senso e il sensibile sono di diverse ragioni *(sunt diversarum rationum)*; non il terzo perchè se l'agente principale è il senso ne seguirà l'assurdo che quando il sensibile è a una distanza immensa come il polo artico o il cielo, la nostra vista possa agire con tanta efficacia in esso lui da esser mosso dal nostro occhio ed esser veduto in virtù di questo; dar la preminenza all'oggetto sensibile nell'operazione di cui si tratta cotesta opinione non vuole, ma mantenendola al senso ecco derivarne un'altra conseguenza che ne dimostra l'impossibilità, e cioè che la sensazione essendo cognizione (intuizione sensibile), la cognizione precederebbe il suo oggetto perchè preverrebbe il simulacro prodotto posteriormente dal sensibile [2].

Finalmente resta il secondo modo, cioè che quando due agenti concorrono effettivamente alla produzione di un qualche effetto, il primo disponga la materia per l'azione

(1) Vedi i Supplementi suddetti nell'Appendice.

(2) *Item si ita esset, cognitio esset prior simulacro, quia actio potentiae sensitivae immediatius concurret ad sensationem quam actio ipsius sensibilis, sed actio sensus non est aliud quam cognitio, actio vero objecti est simulacrum, quia etc.* (Supplementi, Ibidem).

del secondo e l'altro introduca la forma nella materia disposta ed offerta; e così l anima sensitiva si ridurrebbe all'atto mossa e disposta dalla specie che è dovuta all'azione dell'oggetto. È questa la soluzione alla quale inclina il Pomponazzi fin da principio e che egli determina e compie, con le seguenti notevoli osservazioni: in primo luogo dice egli (Commento Carte 87) la sensazione (intuizione) è piuttosto passione che azione, ovvero è accompagnata da azione o da passione, ma formalmente *(formaliter)* non è nè l'una nè l'altra: appunto come l'intellezione che le fa riscontro in un ordine più alto; essa è un fatto conoscitivo al quale concorre l'azione dell'anima e quella del corpo, oltre l'agente sensibile; e in effetto l'oggetto può esser presente all'occhio, imprimer l'immagine nell'organo e nondimeno non esser veduto, e ciò perchè all'azione della cosa sensibile è necessario si aggiunga la virtù dell'organo e l'*attenzione* dell'anima; cosicchè egli conclude che la specie sensibile non è identica alla sensazione ma è una condizione sua dipendente dall'organo immediatamente e mediatamente dall'oggetto sensibile (C. 85).

Questa conclusione eclettica concilia, come si vede, la maggior parte delle opinioni dibattute, ma è il risultato di un eclettiismo fondato sopra una interpretazione larga e particolareggiata dell'Aristotelismo. Essa abbraccia, secondo la chiosa di San Tommaso, la passività della sensazione, e l'azione dell'oggetto, ma non le rende esclusive, comprende l'attività voluta dagli Averroisti senza creare un senso agente, ammette l'importanza dell'organo come causa dispositiva senza farlo causa principale del fatto, e finalmente colla sottile osservazione che la sensazione come cognizione (intuizione) non è veramente nè azione nè passione, ma è accompagnata dall'attenzione (azione conoscitiva) o avvertenza e dall'impressione, ed è l'effetto così di questa come di quella, egli, senza passare il segno, fa ogni possibile concessione a quelli che volevano l'anima autrice unica di tutte le sue operazioni, opinione contraria all'esperienza non meno che all'Aristotelismo e che nei tempi moderni si è dovuta combattere colle stesse armi non ostante tutto l'ingegno e i nomi illustri di Leibnitz, di Wolf e di Herbart.

Dopo aver esaminato nel corso del Pomponazzi la sensazione in se stessa, dobbiamo considerare il contenuto della specie sensibile, in altre parole i sensibili, onde domandarci che cosa pensa finalmente il filosofo di Mantova sulla questione complessa della percezione o della cognizione del reale sentito, in altre parole sul potere dell'esperienza.

Abbiamo già ricordato la celebre divisione dei sensibili data da Aristotele in sensibili per sè e in sensibili per accidente, e la suddivisione dei primi in sensibili proprii e comuni. I suoi commentatori conservano scrupolosamente questa divisione, la quale del rimanente, approfondita che sia, presenta molta importanza, poichè essa tocca da un lato il problema capitale della origine e del valore delle cognizioni, delle parti distinte del senso e della intelligenza nella Esperienza, e dall'altro ordina tutto il materiale obbiettivo onde si ricava e compone la rappresentazione del mondo fisico.

Questa dottrina dei sensibili è un quadro del quale lo Stagirita ha dato maestrevolmente il disegno e il colorito quanto alle parti eminenti, e che è stato rilavorato con infinita diligenza di distinzioni e di osservazioni dai suoi seguaci del Medio Evo e del Rinascimento, e il nostro tempo riconoscendo gli eccessi della loro dialettica troppo formale e formalista, può nondimeno far tesoro delle loro pazienti investigazioni.

Cambiare il punto di vista fu una necessità suprema per la Filosofia moderna iniziatrice di un nuovo moto, e Bacone, Descartes e Locke si avranno eterna riconoscenza dai posteri, ma buttarsi dietro le spalle tutto il lavorio tradizionale dell'Aristotelismo e far tavola rasa della storia fu necessità relativa non alla essenza ma alla limitatezza dello Spirito.

I problemi trattati dal Locke nel Saggio sull'Intendimento Umano erano già stati maneggiati con grande potenza di pensiero da Aristotele e quelli sollevati dal Kant nella Estetica trascendentale sulle condizioni della Esperienza e segnatamente sullo spazio e sul tempo che secondo lui ne sono le forme sensibili a priori, erano implicati nella questione aristotelica dei Sensibili proprii e comuni ed alcuni vi avevano trovato una soluzione per lo meno indiretta e parziale di cui conveniva tener conto.

A carte 87, 88, 89, 90 del suo Commento il Pomponazzi tratta tre questioni circa i sensibili comuni e cioè: 1° se essi siano compresi in tutti i sensi; 2° se siano appresi mediante specie proprie; 3° se si possano percepire senza percepire i sensibili proprii, questioni che a prima giunta sembrano soltanto curiose e quasi oziose, ma che nel fatto riguardano questi tre punti capitali della dottrina della Esperienza e cioè: 1° quale sia l'essenza del fenomeno sensibile e quale la sua parte accidentale e variabile; 2° se la sua natura comune astratta che l'analisi separa dal suo essere immediato e concreto sia realmente separabile dal contenuto o termine della sensazione e del senso; e quindi 3° se l'uno e l'altro elemento esista del pari in se e nel senziente, o se l'uno solo abbia questa doppia sfera di esistenza e l'altro no, cosicchè l'uno sia affatto obbiettivo e indipendente dal nostro modo di sentire e l'altro invece sia affatto subbiettivo e relativo solo al senziente.

Quando i Peripatetici discutevano questioni come questa: se un senso o un altro percepisca tutti i sensibili comuni o solo una parte, e se essi sensibili si percepiscano per specie propria, evidentemente essi penetravano nei seni più riposti dell'Analitica della Cognizione e ricercavano con più o meno esplicita coscienza quali siano le condizioni della esperienza immediata e intuitiva e quali quelle della mediata e intellettiva, quali gli elementi che la prima contiene propriamente in se, e quali quelli che non può dare o che contiene soltanto sotto una forma diversa, trasformabile e trasformata realmente nella seconda.

Aristotele enumera cinque sensibili comuni tanto nel *De Anima* quanto nel *De Sensu et Sensibili* e cioè *moto, quiete, figura, grandezza, numero* (Κίνησις, *ἠρεμία, σχῆμα, μέγεθος, ἄριθμος*). Il commento di Temistio attribuisce tre di questi sensibili a tutti i sensi indifferentemente, cioè moto, quiete e numero, e due soltanto alla vista e al tatto, cioè grandezza e figura (1). Con avvertenze sottili

(1) Ecco il passo di Temistio nella versione che dovette adoperare il Pomponazzi. È del 1480 come si rileva dalla dedicatoria del celebre traduttore: *Quae vero communia pluribus sensibus dicuntur haec sunt, motus, status, figura, numerus, magnitudo, sane motus communis omnibus est: primum visui et auditui, quale illud poetae est:*

« *Aures aeripedum pulsu tentantur equorum* » *deinde olfactui qui et accessum et recessum odoris videtur agnoscere. Item gustui et planius etiam tactui. Neque solum videtur motus, sed forte et status et numerus promiscue a sensibus omnibus percipi, quia singuli sensus saltem sensilium suorum novisse numerum possunt. At magnitudo et figura visui et tactui praecipua sunt. — Themistii paraphraseos de Anima Hermolao Barbaro interprete. Lib. II, cap. 21.*

il Pomponazzi si sforza di accomunare la grandezza (il continuo e l'esteso) all'udito e all'odorato.

Prima egli dimostra il suo assunto per l'udito, poi varia la dimostrazione applicandola all'odorato; quanto al gusto egli vi ritorna sopra nel 3° libro e del resto le attinenze di questo senso col tatto rendono piuttosto necessario di notare ciò che lo distingue che ciò che lo unifica con esso.

Il numero, osserva egli, è sentito dall'udito, ma il numero suppone la divisione del continuo, dunque il continuo, dunque la grandezza. Ma egli si fa l'obbiezione che il numero nel suono udito non viene dalla divisione di un continuo permanente, ossia dalla estensione, ma da quella di un continuo successivo come il moto; ora il numero appreso in tale relazione non è appreso dall'udito, ma dal senso interiore coll'aiuto della memoria; l'udito non fa che trasmetterne gli elementi. Altre osservazioni dimostrano nondimeno che l'udito percepisce la estensione, poichè ne percepisce le differenti direzioni, come *a destra* e *a sinistra*, *dinanzi* e *di dietro*, *sopra* e *sotto*: l'udito conosce dunque l'estensione con qualche sua differenza (Cf-Diderot: *Lettre sur les Aveugles* e Bain: *Les sens et l'Intelligence*). Ciò provasi ancora notando che senza l'estensione e il moto non vi sarebbero l'*hic et nunc* e che senza di questi l'udito non sarebbe più un senso, essendo la particolarità del luogo e del tempo necessaria all'esercizio di tutti i sensi.

Il Pomponazzi mantiene dunque contro Temistio che l'estensione o grandezza e la figura sono comuni a tutti i sensi compreso l'udito e in genere i sensi inferiori, e risolve pure la difficoltà sollevata dalla relazione dell'udito colla memoria nella percezione del numero reale; i fanciulli e coloro che soffrono di letargia, dice egli, i quali non hanno buona memoria, sentono bene le ore, e nondimeno non possono contarle; si ode distintamente due campane che suonano insieme e il cui suono è diverso di grado; medesimamente si sentono simultaneamente due odori di diversa specie: ora tali apprensioni sono realmente proprie del senso esterno e non dell'interno, nè dipendono dalla memoria; cosicchè si può affermare che la perfetta comprensione del numero dipende dalle facoltà interiori, ma è in modo iniziale *(initiative)* nel senso esterno. Così dicasi della estensione rispetto alla quale bisogna distinguere fra i sensi superiori e gli inferiori; Aristotele attribuisce specialmente al tatto e alla vista la *cognizione certa* della sua qualità e quantità *(quae et quanta sit magnitudo)*, e da quanto sembra, appropria ad essi l'apprensione della figura, non cosiffattamente per altro che gli altri l'escludano.

Non meno del numero, il moto pare non essere veramente compreso nei sensi esterni e non dover essere chiaramente un loro sensibile comune, poichè il moto è mutazione di luogo e questa implica successione, quindi una sintesi propria del senso interiore e un'operazione della memoria; e così dicasi della quiete, che non si può conoscere senza confronto col moto, e quindi senza il tempo; poichè conoscere che questo oggetto non si move ora è cosa propria del senso esterno, ma mettere insieme l'anteriore col posteriore appartiene alla forza interna.

A queste argomentazioni il Pomponazzi oppone altre argomentazioni; si è risposto, dice egli, che il moto non esiste se non per la mutazione dell'essere; che questa mutazione cade nel senso per specie propria e che per conseguenza il moto è un

termine di sensazione, e ancora che nel senso rimangono le specie del passato, e che quanto alla quiete, è dell'intrinseca natura del senso di sentirla, e quantunque si senta per mezzo del moto, ciò non significa che non sia un sensibile per sè, ma soltanto che fra i sensibili per sè non è il primo [1].

La materia generale dei sensibili comuni si compie nel Corso del Pomponazzi con queste due questioni: se i sensibili comuni siano conosciuti per specie loro addette, o per le specie degli altri sensibili, e se possano percepirsi senza la percezione dei sensibili proprii. Tre opinioni enumera il commentatore sulla prima questione: 1° quella di Giovanni Filopono il quale si risolve per la esistenza di specie appropriate ad essi sensibili comuni e ammette che producano un moto nel senso [2]; 2° quella di San Tommaso secondo il quale non sarebbero conosciuti per proprie specie, ma per quelle dei sensibili proprii differenziandosi il modo di sentirli secondo la quantità loro e le attinenze corrispettive [3]; 3° altri finalmente assegnano una specie propria soltanto alla grandezza e alla figura.

(1) Simplicio prima del Pomponazzi aveva già avvertito ciò che vi ha di incoerente nel chiamare sensibili comuni dei sensibili che non si manifesterebbero a tutti i sensi e aveva iniziato la critica di Aristotele e di Temistio su questo punto.

(2) La espressione di specie propria non è veramente nè di Filopono, nè del suo traduttore latino, ma degli Scolastici. Quindi il modo con cui il Pomponazzi significa l'opinione del commentatore greco non è perfettamente esatto. Filopono esclude che Aristotele abbia ammesso un sesto senso pei sensibili comuni, col che essi diventerebbero sensibili propri, esclude pure che siano percepiti soltanto dal senso comune, e finalmente e più ancora che si possano confondere coi sensibili per accidente, mentre senza dubbio sono posti come sensibili per se. Essi, a suo avviso, fanno impressione sul senso particolare che è reso passivo dall'oggetto, e si comunicano col moto del soggetto e dell'oggetto; sono disposizioni attinenti al moto; la stessa quiete non si percepisce che come il contrario del moto. — Vedi il Commento di Filipono al *De Anima* libro III pagina 136, edizione di Venezia 1581, tradotto da Matteo Bove veronese. Cf. il Commento del Trendelenburg sul *De Anima*, Jena 1833 a pagina 424 e seguenti.

(3) *Dubitatur autem hic de distinctione sensibilium communium a sensibilibus per accidens. Sicut enim sensibilia per accidens non apprehenduntur nisi in quantum sensibilia propria apprehenduntur, ita nec sensibilia communia, nunquam enim visus apprehendit magnitudinem, aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum, videtur ergo quod sensibilia communia sint etiam sensibilia per accidens. Dicunt igitur quidam quod hujusmodi communia sensibilia non sunt sensibilia per accidens propter duas rationes. Primo quidem quia hujusmodi sensibilia communia sunt propria sensui communi, sicut sensibilia propria sunt propria singulis sensibus. Secundo, quia sensibilia propria non possunt esse sine sensibilibus communibus; possunt autem esse sine sensibilibus per accidens. Utraque autem responsio incompetens est. . . . . Et ideo aliter dicendum quod sentire consistit in quodam pati et alterari ut supra dictum est. Quidquid igitur facit differentiam in ipsa passione, vel alteratione sensus hab t per se habitudinem ad sensum et dicitur sensibile per se. . . . . . . Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus et ut . . . . Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Vedi Divi Thomae Aquinatis in libros de Anima Arist. Expositio.* Venezia 1549. Libro II. Lezione XIII.

La decisione del Pomponazzi è dubitativa; la terza opinione è quella che gli piace di più, nondimeno quella di Tommaso gli sembra pure assai probabile. Ma la vera soluzione della questione si trova implicata in quella della seguente: se cioè il sensibile comune possa percepirsi senza percepire il proprio. Il Pomponazzi si risolve per la negativa e difende la sua tesi con osservazioni ed esempii. La mano che tocca la mano, dicesi, se è calda o fredda nello stesso modo dell' altra, non sente questo caldo o questo freddo, e nondimeno sente la mano opposta e quindi la sua grandezza e la sua unità: il sensibile comune si sente dunque per specie corrispondenti e senza percezione del sensibile proprio; ma dove lasciate la resistenza, risponde il Pomponazzi? La quantità della mano voi la sentite nella resistenza. Noi non percepiamo la quantità dell' aria appunto perchè non ne percepiamo la resistenza. La risoluzione del Pomponazzi è generale. Anche il moto e il numero non si percepiscono secondo lui se non nel sensibile proprio: soltanto può avvenire che il sensibile proprio sia confuso come succede nell' emissione del seme, in cui il moto non si distingue bene dal noto diletto che l'accompagna; così pure può succedere che una spada produca una ferita senza che il paziente senta il caldo o il freddo della spada, ma la soluzione di continuità fra le parti è implicitamente sentita col dolore; essa non può percepirsi senza la durezza e pressione del ferro (Carte 90). Medesimamente, quantunque si dica che la gravità e la leggerezza sono percepite mediante il moto, ciò non deve intendersi nel senso che il moto sia conosciuto prima di esse, ma con esse ed esse con lui; perchè la cosa che pesa più o meno e tale si sente, si move o move, è quantità del mobile, non sostanza, come si pretende che Averroè abbia insegnato, e se per natura il moto precede queste qualità ([1]), per rispetto alla nostra conoscenza l'ordine è inverso (Carte 229 - 230 - 231 - 232).

L'importanza di questa parte della teoria dei sensi e dei sensibili non può sfuggire a nessuno. Secondo le osservazioni del Pomponazzi i cinque sensibili comuni dell'estensione, del moto, della quiete, del numero, della figura si iniziano in tutti i sensi e non si possono percepire che nella percezione dei sensibili proprii; è la cosa colorata, sonora, gustabile, odorosa, umida, secca, calda, fredda, dura o tenera, resistente o cedevole che ci rivela il moto e la quiete, l'estensione, il numero, la figura, perchè contiene queste determinazioni in modo concreto e individuale ([2]); esse sono dunque come l'essenza generica del sensibile.

Prescindiamo per ora dalle considerazioni che si possono fare intorno al valore di questa essenza generica del sensibile, e dalla ricerca se sia subbiettiva o obbiettiva: ma notiamo subito che lo sviluppo avvenuto nell' Aristotelismo sino al Pomponazzi e lui compreso, ha condotto a ritenere per nozioni adunabili a posteriori per mezzo dei sensi esterni aiutati dal senso interno e dalla memoria il tempo e lo spazio che Kant pone come oggetti di intuizioni a priori, e del pari la qualità e la

([1]) *Unde licet motus sit prior natura quam perceptio illarum qualitatum, prius tamen illae a sensu cognoscuntur quam talis motus* (Chartae 232 verso).

([2]) Mentre ammette l' implicanza dei sensibili comuni nei proprî, Alessandro Afrodisiense attribuisce al senso comune la loro percezione. Vedi pag. 188 della versione latina del suo Commento tradotto da Jeronimo Donato, Basilea 1535.

quantità, e in generale le categorie che egli pone come condizioni intellettuali a priori della Esperienza.

Il Kant ha portato tutta la sua attenzione sulla percezione intellettiva, su quella percezione che effettivamente presuppone le categorie già formate e le forme dello Spazio e del Tempo già costituite quali contenenti universali e condizioni di tutto il nostro lavoro di mente e di immaginazione, ma non ha osservato il processo che dagli elementi rudimentali del senso e della coscienza ricava le forme e le categorie suddette, quanto all'essenza loro, e fa comparire per mezzo della riflessione razionale la infinità delle une (Spazio e Tempo) e la necessità e assolutezza delle altre. Che il tempo e lo spazio abbiano la forma di contenenti universali senza limitazione, nella percezione intellettiva, quando la riflessione è già sveglia e la ragione già in atto, s'intende; l'infinito è in fondo al pensiero, è l'ultimo nell'ordine della conoscenza e il primo nell'ordine dell'essere; l'apparenza sensibile e le sue condizioni (Spazio e Tempo) diventano interminate e interminabili dinanzi al pensiero conscio dei legami del fenomeno coll'essere, e fornito dell'idea dell'infinito essere. Ma nella percezione sensitiva, nelle intuizioni sensibili propriamente dette l'infinità dello spazio e del tempo non è per nulla presupposta. Alle primitive percezioni basta la sfera limitata dello spazio che può dirsi subbiettivo del corpo proprio, nonchè quella del continuo e del successivo della nostra esistenza sensitiva.

Il senso è essenzialmente limitato, e non si comprende che il Kant abbia potuto attribuire al senso un oggetto infinito, senza avvedersi che lo tramutava in un'altra natura. Che cos'è un oggetto sensibile che non fa impressione; ora quale impressione può far l' Infinito sul senso; che cosa sarebbe un' impressione infinita? Un non senso. Quanto più ragione aveva l'Aristotelismo di affermare che l'oggetto sensibile dev'essere finito e proporzionato al senso, onde la sensazione vi sia, e che non vi può essere intuizione sensibile dell'Infinito!

Dovremmo ora seguire il Pomponazzi nello sviluppo della dottrina comparata dei sensi singoli, tenendo conto delle variazioni che la storia dell'Aristotelismo vi introdusse circa le condizioni fisiche e fisiologiche dell' esercizio degli organi rispettivi. Ma non potendo ingrandire soverchiamente le proporzioni di questo lavoro, ci limiteremo a dare un'idea del modo con cui è svolta la teoria del tatto e delle sue relazioni cogli altri sensi. In generale il valore di una teoria filosofica dei sensi si scorge e misura dall'importanza della parte che risguarda il tatto e le sue attinenze. L'unità di tutta la teoria ne dipende. Di fatto anche pel Pomponazzi il tatto è senso universale (C. 104), diffuso per tutto l'organismo, è senso della vita (C. 110 verso) e fondamento di tutti gli altri sensi tanto interni quanto esterni; per esso si conosce se la forza che serve al pensiero (cogitativa) e gli organi sensitivi siano ben disposti. Meno perfetto dell'udito e della vista quanto agli effetti diretti dell'apprendere e del conoscere, esso li precede tutti per la sua comprensione e per la priorità dell'origine (C. 104).

San Tommaso movendo dal principio che ogni potenza inferiore e anteriore ministra la materia alla superiore e posteriore che la informa ed elabora, giudicò nondimeno che tale ordine non si potesse assegnare ai sensi e che quindi si dovesse soltanto ammettere un rapporto di successione fra gli oggetti loro. Il Pomponazzi invece non

soddisfatto di questa soluzione che gli sembra ripugnante, sostiene che non vi può essere questa discrepanza fra i sensi e gli obbietti rispettivi nella logica della Natura, e stabilisce l'ordine di genesi e di perfezione delle potenze sensitive giovandosi della erudizione storica e della esperienza e conciliando le apparenti contraddizioni di Aristotele. « Io vi dò, dice egli ai suoi scolari, la regola per conoscere qual senso sia prima e quale dopo nell'ordine genetico *(in via originis)*. Avvertite che sempre è anteriore quanto all' origine quel senso esterno il quale è più imperfetto, e che è posteriore invece quello che è più perfetto. Quindi la vista che è il più perfetto di tutti i sensi comparisce l'ultimo nell'organizzazione degli animali e il tatto che, ridotto alla sua più semplice ed essenziale natura, è il meno perfetto, si manifesta il primo (Carte 255 verso). È vero che Aristotele ha detto nel proemio alla Metafisica che le api mancano dell'udito [1], e così si avrebbe una prova che la vista può stare senza qualcuno degli altri sensi; ma oltrecchè è dubbia l'autenticità di quel proemio, Aristotele nel 9° libro della Storia degli Animali restituisce alle api il senso che avrebbe loro negato nel suddetto proemio; e checchè ne sia, l'esperienza dimostra che questi industri animaletti hanno l' udito, perchè i coloni ricorrono precisamente al suono di certi loro strumenti agresti per radunare gli sciami dispersi e richiamarli agli alveari. Mi è stato detto per altro, soggiunge il professore, che vi sono due generi di serpenti. uno che ode e non vede, e un altro che vede e non ode, e così non sarebbe vero che la vista supponga l'udito ». Egli risponde sulle prime a questa obbiezione con un atto d' impazienza chiamandola una fanfaluca e un' impossibilità, ma poi si premunisce contro le possibili smentite dell'esperienza distinguendo le forme rudimentali e inavvertite dalle forme perfette dei sensi, quindi la possibilità che una specie abbia una vista molto più perfetta dell'udito, o una vista rudimentale e un udito più sviluppato senza che la regola generale venga meno purchè considerata nella totalità del regno animale [2].

Questa legge relativa all'ordine inverso di perfezione e di genesi dei sensi riceve in varie parti del Commento larghe illustrazioni mediante le attinenze del gusto e dell' odorato coll' alimentazione e colla conservazione dell' individuo già fornito del tatto passivo e attivo, per mezzo di considerazioni sull'udito nei pesci e lo sviluppo dell' udito e della vista nell' uomo e negli animali superiori. Sulle traccie di Aristotele il Pomponazzi svolge più d' una pagina di Zoologia comparata già delineata dal maestro e che la scienza moderna conferma nei tratti principali.

Ma non credasi che questa legge generale, secondo la quale il senso del tatto considerato nella sua più semplice espressione è il più imperfetto e primitivo, impedisca il Pomponazzi di considerare lo sviluppo e il perfezionamento mirabile di cui è suscettivo nell' uomo sotto il doppio aspetto attivo e passivo; chè anzi oltre all'aver riguardo alla sua moltiplicità nelle questioni *an sit unus sensus tactus*, e *utrum sensus tactus sint finiti an infiniti*, ove enumera le potenze distinte e le

(1) Industri, senza imparare, sono tutti quelli (animali) che non possono sentire i suoni, l'ape per esempio. — Metafisica libro I, capo 1, traduzione del Bonghi.

(2) *Quia non inconvenit secundum Aristotelem quod aliqua potentia frustretur in individuo, sed bene inconveniret quod in toto genere animalium frustraretur visio sine auditione* (Chartae 256 verso).

qualità sensibili diverse di cui questo senso c'istruisce, e oltre al notare le sue intime relazioni col gusto, il professore di Bologna tratta la questione *utrum per tactum cognoscatur hominis prudentia* (Chartae 130 verso), e ivi va certamente perfino tropp'oltre nel determinare il nesso fra il tatto passivo disseminato nell'organismo e la disposizione alla vita intellettuale; poichè confutando l'opinione comunemente ricevuta che i melanconici siano più atti dei ben temprati fisicamente ai lavori dell'intelletto, il che supporrebbe che in una complessione infelice potesse allignare un animo eletto o una mente vigorosa e faticante, egli riferisce all'abuso dello studio la melanconia come suo effetto, e pone la buona complessione per causa della felice disposizione al sapere (¹) spiegazione che, secondo la testimonianza della storia, soffre luminose eccezioni, ma che in tesi generale è vera *(mens sana in corpore sano)*; imperochè il senso generale del tatto sparso nell'organismo, quel sentimento che il Rosmini chiamava fondamentale, essendo anche il senso della vita e dello stato dei suoi strumenti, rende facile o difficile, spedito o lento il lavoro delle funzioni del cervello e della intelligenza.

Nelle questioni importanti sul medesimo senso che vengono alla fine del secondo libro (²), questioni che sono riprese e variate alla fine del terzo libro, il Pomponazzi tratta delle condizioni fisiologiche del tatto. L'erudizione scientifica del 15° e del 16° secolo aveva richiamato in onore lo studio di Galeno. Le osservazioni anatomiche di questo grand'uomo sul sistema nervoso e sul cervello, le sue scoperte sulle loro funzioni fisiologiche e le sue idee sulla localizzazione delle facoltà dell'anima erano note, servivano di punto di partenza e d'appoggio alle nuove ricerche degli anatomici di Padova e di Bologna, e si collegavano coi lavori di Eustachio, di Fabricio d'Acquapendente, di Falloppio. Il Pomponazzi ne è istruito; egli riferisce la descrizione dei nervi (Carte 110 e passim da 108 a 123) e dei loro fasci o cordoni, conosce l'esistenza delle cellule cerebrali, e discute sulle loro attinenze coi sensi in generale e col tatto in particolare (³).

Due dottrine erano in presenza: quella di Galeno seguito da Averroe e dagli Anatomici e medici più illuminati che dietro l'esperienza affermavano il cervello principio dei nervi, i nervi strumenti e conduttori del senso; e quella dei Peripatetici che sull'autorità di Aristotele asserivano l'origine dei nervi nel cuore; nel cuore il principio della sensibilità, nella carne il suo strumento generale. La direzione dei nervi verso il cervello come loro centro e meta comune non poteva negarsi. Si erano

(¹) *Utrum molles carne sint apti bene, duri vero inepti. Utrum temperatus sit in primo gradu et melanchonicus in secundo* Chartae 105.

(²) *Utrum gustus sit quidam tactus,*
Quid sit organum tactus.
Utrum sensus tactus sit una potentia.

(³) *Sicut oculus distinguitur ab aure, ita et illi nervi ab invicem. Et cum dicitur contra: idem nervus sentit omnia ista, ergo..., dicunt subtilius, quia nihil est subtilius ignorantia, quod natura sagax ex multis filis nervorum fecit unum nervum, sicut in cordone qui fit ex multis filis sericis ad invicem complicatis; ita in nervo isti imaginantur; hoc autem, ut dicunt, non potest dici de carne quia in ea non sunt illa fila* etc. (Chartae 109 verso).

Item et Galenus testatur hoc in secundo..... ubi ponit quatuor membra principalia, cerebrum, cor et epar, et testiculos. Item medici probant hoc ratione ex origine nervorum, quia nervus est delator

anche prevenuti i moderni producendo artificialmente la sospensione della sensibilità nella parte dei muscoli che più non communicano col cervello mediante il taglio dei nervi; ma l'obbedienza ad Aristotele voleva che un buon peripatetico facesse al cuore e alla carne almeno una parte conveniente. La buona fede del Pomponazzi è su questo punto messa a dura prova; le ragioni dell'esperienza e della vera scienza lo scuotono, ma l'autorità dello Stagirita lo trattiene, ed egli esclama: *in hac quaestione sum maxime perplexus* (Chartae 111 verso). La sua dialettica trova quindi un meschino ripiego; se il cuore non può essere l'organo e il principio di tutti i sensi, sarà soltanto il primo organo del tatto e rimarrà almeno il principio delle sensibilità. Sarà il principio di tutti i sensi per la ragione che la facoltà sensitiva s'innesta sulla nutritiva e che di questa il principio secondo l'Aristotelismo è nel cuore, e per l'osservazione che il cuore è luogo estremamente sensibile dell'organismo; la carne sarà strumento secondario del tatto, perchè questo senso è diffuso com'essa in tutto l'organismo ed è atta a servirgli di mezzo intrinseco; spiegazioni fondate sopra errori capitali di fisiologia e d'anatomia che è superfluo pur di accennare.

Possiamo senza interrompere l'esame del tatto e delle sue relazioni cogli altri sensi seguire il Pomponazzi nella trattazione di quella funzione che i moderni chiamano percezione interna ed esterna.

I moderni oggidì hanno attribuito alla sensazione ora una obbiettività completa, ora una pura subbiettività; ora l'hanno immedesimata senza più con la percezione, ora ne l'hanno senza restrizione separata. Pochi, come per es. il Rosmini, anche a costo di contraddire al proprio sistema, hanno riconosciuto nella sensazione una fenomenale e relativa obbiettività ammettendo, come in sostanza fece l'Aristotelismo, una percezione o intuizione sensitiva distinta dalla intellettiva, cognizione affatto sensibile e particolare, comune all'animale e all'uomo.

Tuttavia il progresso fatto dai moderni in questa questione del rapporto fra la sensazione e la percezione è innegabile. In primo luogo essi si resero conto meglio dei loro predecessori dei due aspetti distinti e uniti della sensazione, in quanto cioè è intuitiva e rappresentativa da un lato e affettiva dall'altro; in secondo luogo distinsero la percezione come funzione intellettiva, la separarono nettamente dalla sensibilità, ne contarono e pesarono gli elementi. Questo fecero o intesero di fare il Reid, il Kant, il Rosmini, i quali ci mostrarono con vario merito e diverso successo di analisi e dottrine che cosa l'intelligenza aggiunga alla intuizione o percezione del

sensus; cum ergo nervi non oriantur a corde sed a cerebro, ergo cerebrum et non cor erit principium sensus; quod autem cerebrum sit principium nervorum et non cor, declarant quia in cerebro apparent nervi valde magni, quod non apparet in corde. Item et sanguis qui in corde est multum grossus (sic) *et calidus, non est proportionatus pro sensu; sed sanguis qui est in cerebro est valde subtilis, aptus pro sensatione. Item quia remedia applicantur cerebro et non cordi, ut patet in phrenetico in quo cor sentit bene et cerebrum non. Item quia lesa prima parte cerebri, leditur phantasia, lesa media, legitur cogitativa, lesa ultima, leditur memoria. Item quia tu ponis in corde omnes sensus interiores; modo hoc videtur falsum, quia aliquando bene in se habet cogitativa, male se habente imaginativa, vel memorativa et e contra* (Chartae 123 recto).

Item quia in cerebro sunt tot cellulae quod non videtur fecisse natura propter aliud nisi propter ratiocinium (Ibidem, qualche linea avanti il passo precedente).

termine immediato sensibile per ottenere la piena distinzione del percipiente e del percepito e per recare la esperienza esterna a quella forma in cui, senza diventar scientifica e filosofica, e rimanendo naturale e comune, è nondimeno l'opera di un essere razionale, l'opera dello spirito.

Vediamo adunque in che modo il Pomponazzi analizzi la percezione sensitiva alla quale spettano i termini immediati fenomenici del senso, e che cosa faccia della percezione intellettiva nella quale il termine fenomenico è percepito come sostanza, in cui intervengono nozioni che il senso esteriore non dà nè contiene.

Trattando delle opposizioni o contrarietà degli obbietti dei sensi ecco l'innovazione che il Pomponazzi introduce nell'Aristotelismo. Aveva sostenuto Aristotele che i sensi singoli non hanno altro oggetto che il termine loro immediato, che non s'inflettono sopra se stessi, nè sopra le operazioni loro, di guisa che il tatto sente le qualità tattili, la vista i colori, l'udito il suono; che ignorano le loro sensazioni come tali e non sentono di sentire; non vi ha dunque nei singoli sensi, secondo lo Stagirita, una coscienza sensibile delle sensazioni, e molto meno un'autocoscienza del senso, e neppure un senso sa dell'altro, anzi ognuno è all'altro estraneo; ma egli per altro si è espresso in modo da attribuire a ciascuno l'apprendimento delle rispettive contrarietà, dolce e amaro, acuto e grave, leggiero e pesante, caldo e freddo, umido e secco e va dicendo per le altre qualità sensibili, e con questo apprendimento non poteva non assegnare a ciascuno le sintesi elementari rispettive e quindi anche un certo giudizio. Non v'ha dubbio, Aristotele ha attribuito anche un certo giudizio ai sensi esterni; dico un certo giudizio, in quanto che non conviene sforzare l'interpretazione di questa sua dottrina molto sintetica e sinteticamente significata, e non agguagliare a un'intellezione un riferimento sensitivo e affatto empirico senza alcuna sorta di astratti, senza relazione d'identità con l'operazione intellettiva fondata sulle categorie, e nemmeno con quella già più rilevata del comune senso, quantunque sempre sensitiva.

Or bene il Pomponazzi comincia collo spogliare il senso singolo della prerogativa, secondo lui, usurpata di queste sintesi. La funzione del senso singolo si riduce, a suo avviso, a sensazioni affatto elementari. Aristotele aveva stabilito l'unità del senso interno che egli chiama comune per ispiegare il conferimento delle specie distinte di modificazioni appartenenti ai sensi particolari e indipendenti, come sarebbero i colori e i suoni, o le coppie contrastanti delle une e delle altre. Il Pomponazzi progredendo nell'analisi crede necessaria la funzione sintetica del senso comune per l'apprendimento e il giudizio di qualunque contrarietà sentita, cosicchè non è mai un senso particolare, ma il senso interno e generale che unifica conferisce e giudica nell'ordine conoscitivo-sensibile. La modificazione e lo sviluppo della dottrina Aristotelica su questo punto meritano che si riferisca alquanto distesamente la discussione del Pomponazzi. Si tratta di sapere se il tatto sia una sola potenza o due, o più di due, o senza numero determinato, e posto che sia uno solo, se si immedesima col senso comune. La questione è suscitata da un canone del metodo psicologico dell'Aristotelismo, anzi di Aristotele il quale vuole che si risalga dall'obbietto sensibile all'atto e dall'atto alla potenza, specificando le distinzioni e le classificazioni in queste varie sfere; poichè il tatto non si muove fra due soli estremi e in una sola contrarietà come

l' udito, l' odorato, il gusto e la vista, ma abbraccia almeno quelle che derivano dalle *qualità obbiettive e prime* (1) dei corpi, e cioè *caldo e freddo, secco e umido,* le quali immutano il soggetto senziente rendendolo in qualche maniera simile a sè stesse, ed eziandio quelle del duro e del tenero, del liscio e dell'aspro e d'altre qualità tattili; e come il tatto sembra portar giudizio di questi contrasti, e nondimeno è un senso unico, così la unità della sua potenza e della sua funzione sembra conciliarsi colla pluralità dei suoi oggetti, e non abbisognare della operazione del senso comune per unificare i termini contrastanti e i contrasti stessi della sua sfera. Se il senso comune è unico e nondimeno abbraccia tutte le dualità dei sensi particolari, perchè non sarà effettivamente uno anche il tatto e non sarà giudice di tutte le contrarietà da esso dipendenti? O ammettere l'unità del tatto con quella del senso comune, o concedendo la pluralità dell'uno, sostenere anche quella dell'altro. Il Pomponazzi risolve queste difficoltà addentrandosi nel confronto fra il tatto e il senso comune; il tatto a malgrado della sua diffusione nell'organismo è pur sempre un senso particolare: è un senso unico nel genere prossimo, ma specificamente le sue dualità si differenziano in guisa da escludersi l'una dall'altra, esso è per sè percettivo di ognuna e limitato successivamente ad ognuna; il suo obbietto è sempre una di esse, mentre il senso comune non è per sè percettivo nè delle contrarietà tattili (caldo e freddo, umido e secco ecc.) nè dei termini loro, nè di quelli di alcun altro senso; il suo atto non è la sensazione esteriore, ma l'unificazione delle sensazioni già esistenti; cosicchè vi è fra i due sensi la relazione che esiste fra servo e padrone; per la sua unità non si richiede l'unità corrispondente delle contrarietà specifiche, anzi l'unità di quello sta con (2) la pluralità di queste (Carte 234, 235, 236).

Si attribuisce ordinariamente al tatto (C. 236) il giudizio delle sue sensazioni e dei loro contrasti, ma il Pomponazzi ritiene questa opinione per un errore. Non è il tatto che giudica delle differenze tangibili, nè di parecchie nè di una; e a coloro che gli obbiettano i giudizii della vista, egli nega pure l'esistenza di questi; le potenze

(1) Obbiettive e prime secondo l'Aristotelismo. Si collegano colle determinazioni degli elementi, fuoco, aria, acqua, terra. Con Galileo e la scuola Galileiana sono invece i sensibili comuni di Aristotele che diventano le qualità primarie dei corpi, e quelle che erano prime diventano secondarie insieme con quelle che dall'Aristotelismo erano chiamate seconde; grave e leggiero, sonoro ecc. Il Locke conferma e tramanda ai posteri questa medesima distinzione.

Già Simplicio aveva avvertito l'opposizione dei caratteri più formali dei sensibili comuni e le qualità più materiali dei sensibili proprii. *Communia vero sensibilia magis formalia existentia sunt, sensui quoque minus quadrantia, ut quae non omnino a sensu, sed tantum ratione sola cognoscuntur veluti ipsa substantia.* Vedi il Commento al *De Anima* tradotto da Evangelista Lungo Asulano, Venezia 1564 *apud Scotum* al foglio 35. — Il carattere formale dei sensibili comuni si collega evidentemente colla trasformazione loro in qualità primarie dei corpi. — La loro relazione con le matematiche era pure stata notata da Platone da Aristotele e dagli Aristotelici anteriori a Simplicio.

(2) *Dicimus quod non est eadem ratio de sensu comuni et de tactu, quia non est eadem ratio de servo et domino, quia cum sensus comunis est sensus interior et comunis virtus, pro ejus unitate non requiritur unitas contrarietatum, imo stat cum unitate ejus pluralitas contrarietatum; modo in sensu particulari et exteriori est bene necessarium quod, si sensus est unus, debeat esse unius contrarietatis tantum per se primo perceptivus* (Chartae 236).

del tatto concorrono in modo iniziale non in modo principale a tale giudizio ([1]); esso ne è solo la causa occasionale (Ibidem verso). Il medesimo deve dirsi della visione; non è la vista che giudica dei colori, ma il senso comune; la vista vi concorre solo in modo iniziale *(visus autem solum initiative concurrit ad hoc judicium).*

Avrebbero per altro secondo il Pomponazzi e l'Aristotelismo questo di simile il senso comune e il tatto: che sede d'entrambi sarebbe il cuore, per l'uno interamente, parzialmente per l'altro (il tatto) che da esso come dal suo principio si dirama per la carne e per la pelle, le quali ne sono il mezzo interno ed esterno, e per le membra che ne sono gli organi più efficaci. I medici del suo tempo sono in buon numero con Galeno e con Platone ([2]) e pongono il centro della sensibilità nel cervello, ed egli riconosce che il volere su questo punto conciliare le parti avverse è cosa ridicola *(ponere autem concordiam inter Platonem et Aristotelem est valde ridiculum.* Chartae 123 recto); inoltre l'opinione dei medici sembra più manifesta al senso *(opinio medicorum videtur magis manifesta sensui);* ma egli è peripatetico e starà con Aristotele *(quia tamen nos sumus peripatetici dicemus sententiam Aristotelis).* Nondimeno la posizione di Aristotele gli pare troppo compromessa ed egli cerca salvarla con una transazione, che in vero non salva nulla, mantenendo il principio dei sensi e del sentire nel cuore e facendovi nondimeno concorrere il cervello (Carte 123 verso).

La funzione unificatrice del senso comune si compie pel Pomponazzi nel sentimento delle sensazioni, o come diremmo noi nella coscienza sensibile, nella forma sensitiva della coscienza. Aristotele dimostrando la esistenza del senso comune erasi mosso dalla difficoltà di spiegare il senso di se non meno che il confronto delle sensazioni specificamente diverse; ma se aveva nettamente concluso per la seconda parte della questione, erasi quanto alla prima contentato di porre le premesse; restava a dedurre e determinare la conseguenza. Il Pomponazzi lo fa; il senso di sè non è proprio ad alcun senso particolare. Aristotele l'aveva detto abbastanza chiaramente, ma aggiungendovi qualche dubitazione; nessuna virtù materiale, ripete egli cogli interpreti latini, ha il potere di ripiegarsi sopra se stessa, e tali sono i sensi esteriori; essi non possono sentire le loro operazioni (Carte 120 e passim); il loro obbietto è il sensibile proprio e comune, non il sentire; ma l'anima sensitiva conosce se stessa, con una parte ne conosce un'altra ([3]), col senso comune i sensi esterni (Ibidem).

([1]) *Decipimur autem nos et credimus quod sit sensus tactus (illud) quod de omnibus illis judicet quum potentiae tactivae concurrunt initiative sed non principaliter ad hoc judicium* (Chartae 237 recto sub finem). *Cum enim unaquaeque potentia percipit suam contrarietatem, sunt occasioni sensui communi ut omnes illas contrarietates comprehendens, de illis judicet, ideo cum potentiae tactivae sunt ut principium occasionale hujus judicii, credimus nos quod hoc judicium fiat ab una potentia tactiva, sed non est ita, ideo error est in ista existimatione.*

([2]) Sulle idee di Platone intorno ai nervi e al cervello e loro relazioni coll'anima vedi il Commento di Henri Martin al Timeo, Tomo secondo, Note 147, 149 e 152. — Vedi ivi pure e nella Storia della medicina dello Hecker, tomo II le scoperte di Galeno e loro attinenze colle dottrine di Ippocrate e di Platone.

([3]) *Anima enim sensitiva cognoscit se ipsam, quare per unam partem cognoscit aliam partem et per sensum communem exteriores* (120).

Il senso comune è più spirituale degli altri sensi per l'unità sua soggettiva, e in ultimo la cognizione di se s'integra nell'intelletto il quale per la sua massima spiritualità conosce per se stesso anche la sua operazione (Ibidem).

IV.

La conoscenza sensibile fin qui esaminata comprende già quello che i moderni chiamano percepire e percezione; e di fatto la parola stessa è adoperata dal Pomponazzi e il significato corrispettivo attribuito da lui alle funzioni del senso; ma che percezione è questa? L'abbiamo già veduto, è quella che si può chiamare sensibile o immediata, quella cioè che racchiude i termini delle sensazioni, ossia, secondo il linguaggio aristotelico, i sensibili proprii e i comuni nonchè le relazioni e colleganze loro nell'unità della specie sensibile e nella corrispondente intuizione unificativa del senso interno o senso comune; quindi anche quella maniera di obbiettività ed esteriorità che è propria dei suddetti termini.

Questa specie di percezione non trascende per se stessa i limiti del senso: essa è comune all'uomo e all'animale, ma nell'uomo si congiunge con l'energìa del pensiero e diventa la percezione a cui alcuni psicologi moderni danno il nome di intellettiva (per es. il Rosmini) e alla quale altri riservano unicamente il nome generico di questa funzione. In questo aspetto e significato *percepire* vuol dire non solo intuire un oggetto sensibile fuori di noi, ma anche apprenderlo e affermarlo come una realtà sostanziale, una sussistenza individua esistente in se e distinta dalla nostra. Le idee o categorie di sostanza e di causa v'intervengono; cosicchè o si conclude col Reid che essa è un suggerimento istintivo, un atto spontaneo e primo della facoltà di conoscere, o scomponendola nei suoi elementi si ammette col Kant o col Rosmini intervenirvi più concetti o un concetto unico che il senso non fornisce, e che l'intelletto ha in se da natura, o finalmente in qualche altro modo si dimostra come avviene e su che si fonda la differenza che passa fra le forme diverse del percepire, adoperando come fanno appunto i filosofi inglesi contemporanei l'associazione e l'induzione (Vedi il Mill nel Sistema di Logica e nella Filosofia di Hamilton, il Bain nei Sensi e l'Intelligenza, e lo Spencer nei Principii di Psicologia).

Aristotele e gli Aristotelici seguirono quest'ultima via. L'Aristotelismo, si sa, nulla ammette d'innato nella mente; quindi non fa intervenire nella apprensione intellettiva umana degli oggetti esterni alcune categorie o forme a priori alla maniera del Kant o del Rosmini. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* è il motto popolare della sua scuola.

Sulle orme del maestro esso distingue, come abbiam veduto, i sensibili per se e i sensibili per accidente, e mediante l'unione di questi sensibili col *discorso* della mente, o raziocinio, esso spiega la parte intellettiva della percezione. Quando veggo da lontano un oggetto bianco, scrive Aristotele e dopo di lui ripetono i suoi seguaci, e dico che è il figlio di Dares, faccio un'operazione alla quale la vista fornisce solo la base col suo oggetto proprio, e che l'intelligenza integra mediante la memoria e l'immaginazione.

Le opinioni degli Aristotelici antichi e del medio evo sulla percezione intellettiva non sono altro che lo sviluppo vario e il commento di questo passo e d'altri affini del *De Anima* di Aristotele. Su questo argomento importante il Pomponazzi espone e discute i pareri di Giovanni Filopono e di Temistio, di Averroè e di Scoto, e di alcuni loro seguaci. Il punto litigioso sta nella determinazione del concetto e della espressione: *sensibili per accidente*. I sensibili per accidente non essendo sensibili per sè, non rientrano nè in quelli che Aristotele chiama proprii, nè in quelli che appella comuni, cioè non sono veramente sensibili; che cosa sono dunque? Se la nozione di sostanza che è unita alla percezione è un sensibile per accidente, come si spiega essa, quale ne è l'origine, e in che forma si congiunge con la cognizione sensibile delle cose materiali? È dessa originariamente pura, astratta e universale in quel modo che avviene nell' intelletto, ovvero indotta mediante le funzioni subalterne dal soggetto conoscente, suggerita dagli accidenti, tratta dal reale individuo spoglio delle sue determinazioni fisiche, salvo la quantità, e cioè dentro i confini della corporeità e dell'*hic et nunc?* (estensione e durata.)

Tali sono gli argomenti trattati dal Pomponazzi nelle questioni formolate nel Commento del libro I del *De Anima* a carte 33, 91 (Ibidem libro II) 187, 188, 189, 190 (libro III) sotto questi titoli: *Utrum accidens ducat in cognitionem substantiae. — Utrum servatis tribus conditionibus datis a Themistio erretur circa sensibile proprium. — Utrum substantia materialis intelligatur per propriam speciem. — Utrum species substantiae sit substantia an accidens. — Utrum substantia producat speciem substantiae in phantasia an aliud.*

Averroè e gli Averroisti seguendo Giovanni Filopono sostengono che il senso arrivi la sostanza, allontanandosi così da Aristotele pel quale il senso non si profonda sino ad essa. Al polo opposto è lo Scoto il quale giudica invece che essa si conosca per solo discorso della mente.

In mezzo stanno Tommaso e i Tomisti i quali pensano cogli Averroisti che il senso possa condurre alla cognizione della sostanza, ma non ogni senso, bensì soltanto il senso umano, anzi l' interno umano colle sue varie funzioni. Il Pomponazzi non accetta la tesi averroistica se non corretta; determina la tomistica; e si accosta a quella di Scoto senza pretendere di concludere in modo dimostrativo.

È l'accidente che mena alla cognizione della sostanza, dice una parte degli Averroisti, ma ecco in che modo: nel sensibile proprio ricevuto dal senso esterno è mescolata la specie della sostanza; essa passa dal senso particolare e dal comune nella virtù fantastica, ed è questa sola che veramente ce la rappresenta. Come l' energia fantastica dei bruti dalla specie di cosa sensata estrae quella di cosa non sensata, verbigrazia dalla figura, faccia e colore del lupo la specie della sua inimicizia, così l'intelligenza nostra dalla specie sensata dell'accidente estrae quella insensibile della sostanza, per la risoluzione degli accidenti e per certa sua natura congenita.

Corretta in questa maniera l' opinione di Averroè, pare al Pomponazzi potersi sostenere e conciliare con quella dei Tomisti, dal momento che si ammette non essere la specie della sostanza esplicita e perfetta nel senso esterno, ma elaborarsi nelle funzioni sensitive intermedie fra il sensibile e la fantasia; ond'egli si oppone risolutamente alla opinione del Caetani e dell' Apollinare i quali ricorrono ad un intuito

della sostanza; *sed valde improprie,* soggiunge egli, *quia notitia intuitiva terminatur ad rem, nullam autem talem habemus in hoc mundo, sed habebimus in patria* (Chartae 33).

La risoluzione del Pomponazzi, punto dimostrativa, pende incerta fra quelle che espone e discute. Egli fa buon viso all'opinione che ogni sostanza materiale abbia il suo fantasma e che la specie di una data sostanza sia ricevuta nella fantasia; gli sembra conforme alla mente e alle parole di Aristotele che essa supponga la congregazione degli accidenti proprii della cosa e che tanto meglio rappresenti la cosa in sè quanto più si accosta alle ultime differenze; così avviene che anche il campagnuolo dalla riunione di molti accidenti proprii di una data erba, poniamo dell'indivia, ne conosca la realtà particolare e la distingua da tutte le altre.

L'unità sintetica di un dato numero di accidenti proprii della cosa, che la energia del pensiero unita al senso e chiamata *cogitativa* spoglia della *quantità*, riducendola alla rappresentazione di un composto, senza elevarla alla dignità di concetto e universalizzarla, ma ravvisandovi e includendovi la *forma* della individualità, quella che Scoto chiamava *ecceità,* tale è, raccolta dai passi più sicuri, l'idea che il Pomponazzi si fa della *specie* della sostanza che interviene nella cognizione percettiva delle cose materiali. Senz'alcun dubbio, egli è fermo su questi punti: 1.° il senso esterno non si profonda fino alla sostanza; 2.° la nozione della medesima richiede un discorso, un processo del pensiero, un' elaborazione della *cogitativa;* 3.° una sostanza determinata si conosce mediante una sintesi di accidenti proprii ricevuti nel senso e nella fantasia, conservati nella memoria.

In che rapporto stiano fra loro la fantasia, la memoria e la cogitativa secondo il professore di Bologna, si vedrà meglio trattando delle attinenze della specie sensibile e del fantasma col concetto e coll' universale. Per ora terminiamo la trattazione di questo punto osservando da una parte la rispondenza di questa unità sintetica e formalmente individua degli accidenti e delle qualità sensibili in cui consiste la specie della sostanza materiale colla dottrina aristotelica della sostanza; e dall'altra l'impotenza della suddetta specie a fornire il passaggio reale dal soggetto all'oggetto considerato come cosa in sè, indipendente dal senso.

Secondo Aristotele una sostanza concreta e individua (τὸ τὶ, τοδέ τι, τὸ ἕκαστον) è un composto, una riunione di forma e di materia; quindi in qualunque sostanza la sintesi e l' unità; quindi la distinzione di ciascun essere mediante la determinazione dell'una e dell'altra nel nesso loro, nesso che concretato negli attributi generici e specifici, e più ancora nelle differenze proprie ed ultime, fonda la individualità dell'essere reale sotto il rispetto ontologico, e sotto il rispetto conoscitivo costituisce l'oggetto della nozione o specie sua, in parte positivamente, in parte negativamente; poichè se le somiglianze sono raccolte, come si vedrà fra poco, dalla cogitativa e adunate in unità di specie e di concetto, le ultime e veramente individue differenze sono irresolubili (Carte 165 verso) e nelle cose fisiche non si conoscono (Carte 63) e quanto ad esse non si hanno specie appropriate, ma solo nozioni generali di individualità e di *ecceità* come Scoto le nomina.

L'intelletto non arriva dunque direttamente il singolare; per la sua natura gli atti suoi hanno forma universale; se ricevesse direttamente il singolare, se la specie

intelligibile fosse tale, essa per la stessa essenza dell'intelletto assumerebbe il carattere opposto per quel principio che vuole riceversi il ricevuto secondo la natura del ricevente, ed a bella posta è stato ammesso l'intelletto agente per ispiegare i caratteri delle specie intellettive (*Utrum singulare cognoscatur ab intellectu et quomodo*, Chartae 153). Nondimeno l'intelletto non è estraneo all'individuo e al singolare; non lo è per l'origine delle specie intelligibili e pel modo con cui si formano, venendo esse dai sensibili e dalla realtà concreta; non lo è per la sua unione coi sensi ai quali il singolo è sempre presente e che lo conseguiscono immediatamente, mentre egli funzionando in modo universale lo comprende in certa guisa nelle sue specie; non lo è pel rivolgersi che fa l'intelletto ai fantasmi sempre congiunti alle intellezioni, perchè esso informa il medesimo corpo che l'anima sensitiva; non lo è perchè se intende l'universale in quanto egli stesso è astratto dalla materia, intende invece il singolare in quanto dipende da essa nell'operare (ordine pratico). Cosicchè l'intelletto abbraccia finalmente l'universale e il singolare, mentre il senso non comprende che solo quest'ultimo; quantunque convenga confessare che il singolare è inteso in modo riflesso, *reflexe*, cioè in quanto passa prima pel senso e poscia per la nozione, ed è pure inteso *per accidens*, cioè per l'aggiunta e il riferimento del sensibile all'atto proprio ed essenziale dell'intelletto; relazione per cui l'individuo è compreso in una nozione di specie o di genere.

Con questa interpretazione di Aristotele e questo svolgimento dell'Aristotelismo, il Pomponazzi ha egli reso conto debitamente della parte della intelligenza nella percezione? Da un lato è egli arrivato agli ultimi elementi conoscitivi che vi intervengono, ne ha egli colte bene le origini e le relazioni? Da un altro lato ha egli veduto il nesso che unisce l'attività interiore dell'Io con quella della cosa esterna, in guisa da assodare il Realismo, ovvero è egli da mettersi fra quelli che hanno posto la teorica di questa importante funzione sulla via dell'Idealismo? A me par che egli sfugga a questo difetto in due modi: 1.° per l'intima unione che mantiene costante fra il senso e l'intelletto, e pel processo genetico della specie intelligibile o della nozione; 2.° per la maniera d'intendere le funzioni sensitive e soprattutto per la distinzione della specie sensibile e della sensazione corrispondente al doppio carattere di obbiettività e di subbiettività che realmente appartiene ai fenomeni del senso, distinzione che talvolta egli spinge a torto verso la separazione, cadendo nei vizii di una dialettica troppo verbale, ma che nei limiti dell'Aristotelismo più discreto a cui in genere si attiene è vera e importante.

L'*ecceità* Scotistica cui fa buon viso il Pomponazzi in più d'una questione di questo Commento, si ebbe già come egli stesso osserva trattando del *principio di Individuazione* (Carte 198 verso) un forte avversario anche prima del suo tempo, in Enrico di Gand il quale ne dimostrò la vanità come mezzo da servire alla cognizione distinta degli individui.

L'*ecceità*, forma o rappresentazione generica della individualità che il professore di Bologna chiama in aiuto della percezione intellettiva, è certo un'entità sorella della idea rappresentativa tanto sbattuta dal Reid, dall'Hamilton, dal Cousin, dal Galluppi, dal Mamiani e da tutti coloro che tengono per vero un commercio diretto del soggetto intelligente, in quanto tale, coll'oggetto esteriore, coll'oggetto reale. Senonchè

mentre per essi il senso è puramente subbiettivo, per l'Aristotelismo non lo è; pel Pomponazzi come per Aristotele e pei suoi commentatori il sensibile è l'oggetto considerato nella sua relazione effettiva col senso, e il senso in atto contiene alla sua volta il sensibile in atto, cioè qualcosa dell'oggetto stesso operante; di guisa che essi non cadono nell'idealismo, ma giudicano di arrivare il reale esterno e fondare il realismo nella percezione sensitiva, mentre colla specie interveniente nello sviluppo ulteriore di questa funzione conseguiscono e sanno di conseguire soltanto una rappresentazione della cosa in sè, e non una intuizione diretta della medesima.

Terminiamo questa parte della dottrina del Pomponazzi sulla conoscenza ricordando con lui le condizioni del retto percepire formulate da Temistio e la spiegazione ingegnosa che egli ne dà delle illusioni dei sensi.

Al retto percepire sono necessarie tre condizioni: 1.° la debita disposizione da parte dell'organo; 2.° la medesima cosa da parte del mezzo o ambiente; 3.° la debita distanza dal senso. Se una di queste condizioni manca, l'illusione sottentra alla verità nella percezione sensibile, e la sensazione può esistere nello spirito senza la presenza dell'oggetto, o essere troppo diversa dallo stato di questo. E del rimanente altre cause vi sono e della certezza del senso e dei suoi errori o delle percezioni illusorie.

La sensazione si fa o per azione diretta o per azione riflessa; nel primo caso suppone la presenza dell'oggetto, nel secondo non la suppone. Nell'ordine diretto il processo sensitivo, dice Averroè approvato dal Pomponazzi, va dall'oggetto sensibile al senso esterno, da questo al senso comune, da questo ancora alla immaginativa ove si conserva la specie sensibile; ma nell'ordine retrogrado il processo è inverso e così il senso esterno è mosso dalla immaginativa nonostante l'assenza dell'oggetto sensibile; può anche avvenire che il senso esterno cominci la formazione di un simulacro di cui l'immaginativa fornisce il compimento, come succede alle persone capaci di forti astrazioni. In ogni modo un senso sindaca l'altro e la certezza di uno è guarentita dal concorso di tutti; in guisa che non si può confondere il *parer di sentire* col *sentire il reale*. Così io, soggiunge, nella mia giovinezza mi dilettava maravigliosamente di udire il suono dei flauti e talvolta per due o tre ore mi rimaneva nei luoghi ove si suonavano, poscia uscito e tornato a casa mi credeva di udirli ancora, perchè in me si conservava la specie di quel suono, e io diceva sembrarmi udirlo perchè sapeva che là non sonavano come a me sembrava (Carte 221-223).

V.

Siamo arrivati col Pomponazzi alla soglia della cognizione intellettuale. Il metodo col quale Aristotele tratta le questioni psicologiche risale dagli oggetti agli atti, e dagli atti alle potenze; questo metodo s'impone ai suoi seguaci e nonostante la differenza che corre fra l'ordine sensitivo e l'intellettivo, essi lo seguono in questo come in quello, con rischio evidente di trasformare il processo induttivo in un processo ipotetico; poichè mentre l'obbietto del senso è indubitatamente il reale sensibile, quello dell'intelletto è di una natura disputabile, e la disputa cade appunto essenzialmente sulla sua realtà.

Noi c'imbattiamo adunque nella questione degli Universali *(An dentur Universalia realia)* tanto discussa nelle Scuole del Medio Evo, e connessa intimamente con quella del *Principio d'Individuazione*. Quantunque il Pomponazzi le tratti separatamente, l'una rientra nell'altra e non è possibile scinderle, come in realtà non furono scisse nella Scolastica. Risaliamo dunque rapidamente alle scientifiche e storiche origini di queste famose questioni e alle loro attinenze colla Ideologia e colla Metafisica aristotelica.

Il problema dell'Universale consiste essenzialmente a domandare che è l'Universale in sè stesso, e quali sono le sue attinenze colla Natura e con l'Intelletto; se è nelle cose particolari, come loro parte e in che modo, o se esiste in sè come realtà separata; e posto che non esista nelle cose, che cosa è, un concetto o modo dell'intelletto, o un semplice nome *(flatus vocis)*; questioni distinte e coordinate come le parti di un tutto.

Il problema della Individuazione consiste a chiedere che cosa sia l'Individuo, come costituito, qual sia il principio della sua costituzione, se sia la forma o la materia, o la quantità o qualcosa di affatto proprio e incomunicabile, e come stia il suo principio costitutivo cogli altri elementi che entrano a comporlo; e domanda per conseguenza questo medesimo problema come si organizzino nell'ordine conoscitivo i concetti e gli atti mentali corrispondenti agli elementi dell'individuo nell'ordine ontologico; dal che appare manifestamente il legame intimo delle questioni che riguardano il Principio d'Individuazione con quelle che concernono l'Universale, e il nesso delle une e delle altre colle dottrine della Ideologia e della Logica.

Sono note le oscillazioni della Ideologia di Aristotele fra uno sviluppo intellettivo che dipende tutto dai sensi e un'attività mentale che preparata e determinata dall'esperienza si inalza nondimeno al disopra di essa mediante l'intuizione dei primi principii e una relazione ontologica col Noo causa finale e principio attrattivo della mente umana e dell'Universo.

Due dottrine sorte dal comun tronco aristotelico nell'antichità e nel medio evo spinsero all'estremo l'uno e l'altro di questi due indirizzi, cioè quello di Stratone che professò un Naturalismo in cui tutte le forme, compresa l'intelligenza finita, avevano origine dalla materia, e tutte le cognizioni, compresa la razionale, scaturivano dal sensibile, e quella di Averroè che stabilì un intelletto unico, universale, eterno, unito alle anime sensitive e individuali dei singoli uomini.

Ci vorrebbero dei volumi per enumerare tutte le varietà e graduazioni intermedie di queste due opposte soluzioni. Conviene intanto al nostro scopo di rammentare che il Realismo, il Concettualismo e il Nominalismo del medio evo, occasionati dallo studio della Introduzione di Porfirio alle Categorie di Aristotele [1], si coordinano naturalmente alle questioni della origine dei concetti e del valore delle potenze dell'anima intellettiva, di guisa che, quando, al principio del 200, fu conosciuta nell'occidente latino la Psicologia aristotelica, essi divennero gli antecedenti più o meno consapevoli delle varie direzioni seguite dall'Aristotelismo nei tempi più maturi della

[1] Vedi il Cousin Introduzione al *Sicet Non* di Abelardo.

Scolastica e della Rinascenza, e furono quindi richiamati e discussi nel dibattimento dei problemi connessi della cognizione e dell'anima.

Così avvenne che il primitivo Nominalismo di Berengario e di Roscellino si collegasse con quello posteriore di Ockam, e il Realismo di Sant'Anselmo e di Guglielmo di Champeaux con quello di Scoto e degli Scotisti. Così accadde pure che Alberto Magno e gli Albertisti, San Tommaso e i Tomisti fuggendo gli estremi si accostassero alla soluzione di Abelardo e al Concettualismo senza troncare ogni relazione ontologica dell'intelletto umano col divino. Il problema della origine delle cognizioni si coordinava negli scritti dei filosofi più recenti con quello della esistenza e del valore degli oggetti loro, la Psicologia si ricongiungeva con la Dialettica e l'Ontologia anteriormente impegnate sole nella questione degli Universali.

Il Pomponazzi tratta anch'egli nel primo libro del suo Commento la quistione degli Universali sotto questo titolo: *Utrum dentur universalia realia.* La sua formola dell'Universale è una sintesi di Concettualismo e di Nominalismo; l'universale è, secondo lui, formalmente nell'intelletto e nominalmente nelle cose: *dixi quod universale est modus considerandi qui formaliter est in intellectu sed denominative in re considerata* (Chartae 33 recto).

Ma questa conclusione non contiene tutto il suo pensiero; per abbracciarlo interamente conviene seguirne lo sviluppo nella forma dialettica che gl'imprimono le abitudini didattiche del suo tempo e le esigenze di un'investigazione critica che si applica a una grande moltitudine e diversità di opinioni intorno a questo soggetto. Mi sia concesso sperare che l'importanza dell'argomento, il valore dei ragionamenti condensati dal Pomponazzi in brevissimo spazio, e l'aspetto nuovo nel quale questa trattazione ci presenta il celebre professore di Bologna faranno tollerare l'aridità di qualche formola scolastica e il peso di qualche distinzione sottile e antiquata.

Il Pomponazzi si avvia alla sua formola dell'universale per mezzo alla storia e alla polemica. Prima di arrivarvi egli combatte la dottrina platonica e il realismo ed espone l'opinione di San Tommaso e dei Nominalisti i quali, fatta astrazione dalle differenze accidentali che egli pone da lato, possono, a suo avviso, conciliarsi e ritenersi per concordi nell'essenziale della questione. Egli vi aggiunge anche quella parte della dottrina di Averroè che fondandosi sull'operazione dell'intelletto passivo proprio dei singoli uomini si distingue da quella che riguarda l'Intelletto agente comune a tutti [1].

[1] Il faut donc accorder, scrive il signor Renan (Averroès et l'Averroisme, Parigi 1861 p. 135), à l'intellect une existence objective, et l'acte de la connaissance n'a lieu que par le concours de l'intellect subjectif (intellect passif ou en puissance) et de l'intellect objectif (intellect actif). L'intellect passif est individuel et périssable, comme toutes les facultés de l'âme qui n'atteignent que le variable; l'intellect actif, au contrarie, étant entièrement séparé de l'homme et exempt de tout mélange avec la matière, est unique, et la notion de nombre n'y est applicable qu'en raison des individus qui y participent.

Sans être exprimée avec la précision que nous exigeons maintenant dans les recherches philosophiques, cette solution satisfait aux principales conditions du problème, et détermine avec une netteté suffisante la part de l'absolu et du relatif dans le fait de la connaissance. Les réfutations que le moyen-âge a tentées de la théorie d'Ibn-Roschd ont, en général, porté à faux, comme toutes

Il Pomponazzi non attinge la dottrina platonica delle idee alle fonti, ma nei libri di Aristotele e segnatamente nei metafisici insieme con le obbiezioni che lo Stagirita rivolge contro di essa.

Platone voleva, dice il Pomponazzi, che ad ogni specie nelle cose naturali corrispondesse un' idea eterna, che le cose singole esistessero per partecipazione di questa, e che essa fosse il vero oggetto dell' intendere e del sapere. Le ragioni sulle quali Platone fondava principalmente questa dottrina, soggiunge egli, erano la necessità di render conto della generazione nella quale i tipi oltrepassano in durata l' azione temporanea delle cause contingenti e immediate, e l' esigenza della Scienza il cui oggetto è universale, e non particolare ed è vero in sè e non fittizio, e quindi è distinto dalle cose individue e non è un semplice prodotto dell'intelletto. Ma questa dottrina è confutata da Aristotele con le seguenti quattro ragioni: 1.° se le idee sono il principio della generazione, la generazione è impossibile; di fatto la generazione avviene fra esseri della medesima specie; ora essendo le idee opposte alle cose singole, come l' eterno al corrutibile, esse differirebbero dai loro effetti più che di genere; 2.° *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, et aeque bene. Entia enim non sunt multiplicanda sine necessitate*, cioè applicando questi adagii: le cause naturali bastano a spiegare la generazione; 3.° Platone pose le idee per l' intellezione delle cose naturali, ma l' intelligenza abbraccia anche le artificiali; perchè Platone non ha ammesso le idee anche per queste? — Veramente, potrebbesi rispondere al Pomponazzi, Platone le ha ammesse come si può vedere nel *Cratilo* e nella *Repubblica*, ove parla anche del *letto in se* e di cose simili, ma ripetiamo che il Pomponazzi ha attinto la sua esposizione in Aristotele; 4.° la quarta obbiezione che egli raccoglie dallo Stagirita è che la scienza *delle idee* non è la scienza *degli ideati* e che assegnando per oggetto alla Scienza l' idea si rende inutile la Scienza, o piuttosto si distrugge, non potendosi con essa intendere il reale. *Quarto: positis ideis destruitur scientia quia potest sciri idea et non ideata: quod probatur quum definitio debet praedicari de definito: idea autem non praedicatur de ideatis; ergo ideata non sciuntur; vanum est ergo ponere ideas ut sciantur ideata quia non possunt sciri.*

Viene poscia un'altra opinione dei Realisti che al Pomponazzi sembra ancora più mostruosa della precedente, *quae est monstruosior prima*, e che attribuisce a Buridano a Paolo Veneto a Scoto. Essi pretendono che esista realmente l'universale, fatta astrazione da ogni operazione dell' intelletto, e lo provano così:

1.° la Scienza ha per oggetto l' universale e non il singolare, e il suo oggetto è reale; la realtà del suo oggetto è dunque la realtà dell' universale; nella sua prima apprensione l' intelletto intende l' universale, perchè l' universale è l' obbietto

les réfutations, qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes s'il est au monde une révoltante absurdité, c' est *l' unité des âmes*, comme on a feint de l' entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l' averroisme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. Cf. il Commento di Alessandro Afrodisiense alla parte che ha per titolo *De Intellectu Agente*. Ne risulta che l'Averroismo è una figliazione della dottrina di Alessandro il quale ammetteva pure una relazione ontologica fra l'Intelletto divino e la potenza umana d'intendere.

dell'intelletto, il che non potrebbe essere se l'universale non fosse reale, se avesse per causa l'intelletto stesso, e non ricevesse in qualche modo l'azione dell'oggetto preesistente.

2.° Non si possono immedesimare le cose di cui si predicano i contraddittorii; ma l'universale e il singolare sono suscettivi di tali attribuzioni, dunque sono distinti. Su questo punto osserva il Pomponazzi, il Platonismo e il Realismo sembrano convenire, poichè per l'uno come per l'altro il singolare e l'universale sono opposti fra loro come il corruttibile e l'eterno.

3.° Quantunque gli universali siano reali e realmente distinti dai singolari, non ne segue che gli universali siano separati dai rispettivi singolari di luogo e di soggetto. La mistione dell'universale col singolare è più forte della mistione dell'accidente col soggetto. Un'altra ragione di questa unione intima è che se gli universali fossero separati dai singolari non si vedrebbe in qual modo potrebbero servire a dichiarare l'essenza dei singolari e questo è un argomento in cui i realisti convengono con Aristotele contro Platone.

Ma questo palliativo escogitato dai realisti per salvare la distinzione sostanziale dell'universale senza compromettere la conoscenza dei singolari e il valore della Scienza non li assolve. Il Pomponazzi giudica il miscuglio immaginato da tale Realismo un estremo di mostruosità e una cosa inintelligibile. « Se questa natura, soggiunge egli, che costoro pongono, fosse almeno incorporea, potrebbe ancora essere tollerabile, quantunque fosse una chimera, poichè per lo meno essa si potrebbe intendere, come s'intende l'intelletto unico di Averroè; ma a mio giudicio questa opinione vuole che vi sia una natura comune, come sarebbe per esempio quella dell'uomo, la quale sia nella cosa e sia anche in me, e che sia composta di materia e di forma (cioè sostanziale) ed esista in diversi luoghi. Questa a me sembra una assurdità (*una fatuitas*) ».

Questa forma del Realismo riesce al Pomponazzi così strana che non sa risolversi a credere che i suoi seguaci affermassero coll'animo ciò che avevano sulle labbra (¹); perchè l'universale deve predicarsi del singolare con una predicazione che dica: questo è questo; ma l'universale reale è realmente distinto dal singolare per se, dunque non potrà predicarsi del singolare con una predicazione che dica: questo è questo (²). Se la natura dell'uomo fa parte dell'essenza di Socrate, come potremo noi accordare che la natura dell'uomo sia eterna, mentre quella di Socrate è corruttibile? Tu dirai forse che questa natura è corruttibile per se o per accidente; ammetto questa distinzione, ma non mi risguarda. Intendendo la materia e la forma di Socrate parmi che io intenda perfettamente Socrate senza la considerazione di quella natura che io non so se sia come un manto sulle spalle di un Re. Finalmente se l'universale è distinto realmente dalla cosa reale, Dio potrà dunque fare un universale senza il singolare e viceversa. Metto dunque da parte questa evidente assurdità.

(¹) *Et quod dixerunt hanc opinionem ore, corde vero nescio quomodo potuerunt hoc affirmare.*

(²) *Universale debet praedicari de suis singularibus praedicatione dicente: hoc est hoc, sed universale reale est realiter distinctum a singulari per se, ergo non poterit de singulari praedicari praedicatione dicente: hoc est hoc.*

Ma non basta al Pomponazzi di avere esposto e confutato le tesi e gli argomenti più noti della scuola de' Realisti, egli attacca più particolarmente Scoto esponendo e combattendo le ragioni di lui.

Scoto definisce l' universale: *natura communis, realis, apta nata esse in pluribus secluso* (sic) *operatione intellectus*, cioè una natura comune, reale e nata fatta per essere nei molti senza l'opera dell'intelletto. Supponete, dice fra l'altre cose lo Scoto, che questa natura non esista, allora l' intelletto nella sua intellezione dell' universale s'ingannerebbe, poichè crederebbe di apprendere nelle cose l' universale, quando in realtà non apprenderebbe mai altro che il singolare, ed essendo erronee le sue prime operazioni tutte le altre lo sarebbero, poichè dipendono dalle prime. È l' argomento degli avversarii del Realismo rovesciato e scagliato contro di loro; essi dicevano: l' universale, l' idea platonica non serve a far conoscere il singolare; i Realisti rispondevano: il particolare non vale a far conoscere l' universale; nè la replica era vana; ma la discussione si prolungava all' infinito, colpa di una dialettica che o dimezzava la realtà o non si avvedeva dei limiti naturali del ragionamento astratto, e quindi cadeva nella sofistica.

Il Pomponazzi è uno dei filosofi che nello sciogliere questo problema sono stati più temperati ed hanno, con una soluzione eclettica, meglio tenuto conto di tutte le esigenze della mente che lo pone, il che vuol anche dire dei fatti.

La sua soluzione va cercata non soltanto nelle carte ove esamina il problema sotto il titolo proprio, ma anche in quelle ove tratta del *Principio d' Individuazione* (Carte 194 a 202) e in quelle ove discorre dei fattori subbiettivi ed obbiettivi della specie intelligibile e della intellezione (Carte 152 - 153 - 172 - 173 e passim) e delle relazioni loro coi fantasmi, colle sensazioni e colle cose sensibili. Il filosofo di Mantova non ha certamente potuto sfuggire a tutti i difetti che il proposito di trattare la scienza a guisa di commento ha di necessità insinuati nel suo insegnamento: lo spezzamento delle questioni ha dovuto nuocere ed ha difatto nociuto alla potenza e alla fermezza della sintesi; a forza di cercare il probabile di tutti i concetti altrui, la dialettica può disvezzare dal tener saldo il filo dei proprii; nondimeno non si può negare, che a malgrado di molte incertezze sui particolari, la mente del Pomponazzi non abbia ordinato in bell' insieme le numerose parti del complesso e arduo problema, e che le sue risposte non formino una sintesi rispettabile e per varii riguardi soddisfacente.

Il suo procedimento è logico e degno dell' altezza della questione. Dopo avere messo in rilievo gli errori e le contraddizioni dei Realisti che sono i principali suoi avversarii, e in generale il debole dei sistemi diversi, generalmente incompleti ed esclusivi, egli conclude colla sua formola eclettica dell' universale, e questa è la parte propriamente logica e dialettica della trattazione. La sua formola è escogitata per rispondere alle difficoltà rimaste insolute nei sistemi predetti. Poscia ripigliando il problema sotto l'aspetto psicologico egli esamina particolarmente i fattori subbiettivi del concetto e della specie intelligibile, determina le attinenze dell' intelletto possibile e dell' intelletto agente e i varii modi onde esse furono interpretate nella storia dell' Aristotelismo; finalmente innalzandosi al punto di vista della realtà obbiettiva egli ne tratteggia successivamente il lato ontologico puro, cosmologico e

teologico, e mostrandosi coerente a un metodo che senza svincolarsi dal commento, si sforza di sfuggire al sistematismo, egli conclude sulla quistione dell'Universale e su quella del Principio d'Individuazione con un tentativo di conciliazione, salvo la posizione averroistica dell'unità dell'Intelletto che egli combatte sempre a oltranza.

VI.

Come già si è detto, l'opinione del Pomponazzi riguardo all'Universale è tratta principalmente da Averroè, da San Tommaso e dai Nominalisti i quali, secondo lui, differiscono più nella forma che nella sostanza. Essi di fatto non ammettono che le definizioni e i concetti abbiano per oggetto specie e generi esistenti realmente in sè fuori dell'intelletto, ma vogliono che rappresentino le cose particolari sensibili, che essi per altro intendono in diversi modi in ordine al principio della individualità e alla relazione di questo coll'elemento generico e specifico. Ciò essendo, è chiaro che nel rintracciare il processo col quale si forma la notizia dell'universale e nello spiegare i caratteri e le relazioni sue, il Pomponazzi non possa scostarsi del tutto da loro, e che qualcuna delle vedute e ragioni degli uni e degli altri debba ritrovarsi nella sua dottrina. E prima di tutto vediamo come egli risolva la questione se la specie intelligibile e l'intellezione siano una cosa sola (*Utrum intellectio et species intelligibilis sint unum realiter* a Carte 172 verso); poichè dalla sua soluzione dipende lo scioglimento di quest'altra, se cioè sia necessario di porre nell'anima intellettiva l'intelletto agente distinto dal possibile e paziente; in altri termini se la funzione intellettiva non sia che una ricettività, spiegabile coi fantasmi e prodotti sensitivi trasformati dall'esercizio delle potenze inferiori del soggetto conoscente, ovvero se sia d'uopo ricorrere a un atto proprio, intermittente o immanente, dell'intelletto.

Alla medesima guisa che dai moderni l'intellezione vien riguardata nel doppio rispetto soggettivo e oggettivo, cioè come modo del pensiero e come suo contenuto, e inoltre come atto di energia conoscitiva e come prodotto di quest'atto o nozione disponibile, così gli Scolastici facevano sul concetto considerazioni in parte identiche in parte diverse sotto altri nomi. Anche pel Pomponazzi la specie ha significato e rapporto obbiettivo, oltre quello di prodotto intellettuale, ed è come una rappresentazione mentale che l'intellezione compisce. Egli dunque distingue le due cose e ripete l'adagio celebre nelle scuole che: *ex specie et potentia fit cognitio rei*. Ma quali sono le ragioni su cui si fonda la distinzione? 1.° È un principio evidente che: *non sunt eadem realiter quorum uno non existente alterum remanet* (Ch. 173 recto). Ora la specie è precisamente in questo rapporto verso l'intellezione; 1.° la specie rimane in noi quand'anco non ci pensiamo e non l'intendiamo; altro è la cognizione, altro è la conservazione dell'idea nella memoria. 2.° Se la specie intelligibile non è distinta dalla intellezione, quale sarà il termine di questa? Se è il sensibile reale, come spiegare l'intellezione dei non esistenti, dei possibili e anche degl'impossibili? Se i fantasmi, come spiegare con essi e cogli oggetti sensibili, sempre singolari gli uni e gli altri, l'universale che è l'oggetto della intellezione? 3.° La rappresentazione generale, la specie non è così perfetta come l'intellezione che la compie. Diversi sono

i pareri soggiunge il Pomponazzi intorno a questo compimento, volendo gli uni che vi avvenga come l'aggiunta di un quid assoluto che trasformi ed elevi la specie alla intellezione, e tenendo gli altri che la diversità sia soltanto relativa. Egli mantenendo la distinzione sta nondimeno per la seconda opinione. L'intellezione è essenzialmente più perfetta, ma l'aggiunta che essa fa alla specie è relativa e non assoluta; finezza tutt'altro che oziosa perchè mantiene la continuità del processo che lega l'ultimo apice della facoltà conoscitiva al suo primo nascimento nel senso.

L'intelletto adunque, secondo l'opinione adottata dal Pomponazzi, riceve nella sua pura e vuota potenza la specie, ma informato da essa diventa capace d'intellezione per la migliore disposizione del soggetto ricevente ([1]), poichè è per lui un principio generale non solo di Fisica ma anche di Psicologia che in ogni cosa vi è azione e passione e che l'una è sempre proporzionata all'altra.

Tali sono le ragioni per le quali il filosofo di Mantova mantiene la distinzione della specie intelligibile dall'intellezione, discostandosi dal parere della maggior parte dei Latini il cui consentimento comune all'opinione contraria egli riconosce, e allontanandosi ben poco per altro dal dottor Angelico pel quale come per altri la specie e l'intellezione sembrano differire soltanto come il più e il meno perfetto, ed essere una cosa radicalmente medesima e diversa solo in quanto come specie ha un rapporto all'obbietto *ad extra* e come intellezione lo contiene in forma spirituale *ad intra*.

La distinzione della specie intelligibile dalla intellezione mena a quella dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente. Questa materia che Aristotele ha trattata alla fine del *De Anima* e in qualche passo delle Etiche in modo da sollevare le più grandi controversie fra i suoi seguaci è esaminata dal Pomponazzi nelle Questioni: *Utrum intellectus agens et possibilis sint duae res realiter distinctae et quomodo* — *Utrum sit necesse ponere intellectum agentem propter intellectionem causandam stante priori necessitate* — da carte 158 a 170. Egli espone dapprima le opinioni principali, ne confronta e rileva le opposizioni, ne pesa le difficoltà. Temistio, Alessandro, Averroè e gli Averroisti sono gli autori che egli ora chiarisce, ora confronta e oppone fra loro, ora combatte direttamente. Due principalmente sono le ragioni su cui fonda la distinzione: la prima è che una semplice e nuda potenza, una facoltà simile a una tavola rasa, non basta per ispiegare la intellezione degli universali; ci vuole una causa motrice che la riduca all'atto, e di più fra il motore e il mosso, fra l'agente e il paziente vi deve essere proporzione ([2]). Ora la causa che può mettere in moto i fantasmi

([1]) *Ulterius cum dicitur unde causatur illa diversitas speciei ab intellectione, dicunt provenire hoc ex agente et passo melius disposito, et etiam quia in puro intellectu recipitur species, intellectio vero recipitur in intellectu specie informato. Tunc ad rationes in oppositum dicitur. Ad primam cum vel additur aliquid absolutum vel relativum, dicitur quod intellectio in se est absolutum, dico tamen et constat, relativum. Ad aliam cum dicitur quod istud obiectum superadditur speciei. dico quod est ipsa intellectio. Ad aliam cum dicitur an sit ejusdem rationis dico quod non, imo intellectio est essentialiter perfectior specie. Ad alterum cum dicitur unde causatur ista diversitas. hoc: quod causatur ab agente et melius disposito. Ad aliam cum dicitur in vanum poneretur unum istorum, dicitur quod non, quia species sola non potest facere istud quod facit intellectio, quum species sit imperfectior intellectione et ista opinio communiter tenetur* (Ch. 174 recto).

([2]) *Item activum et passivum debent adaequari, itaque quanta sit possibilitas patientis tanta sit activitas agentis* (Ch. 170 recto).

in guisa da estrarne la specie intelligibile non può essere una facoltà inferiore; l'azione della *Cogitativa* posta al disotto dell' intelletto non è che istrumentale, dice il Pomponazzi riferendo l'opinione della maggior parte dei commentatori; una facoltà inferiore non può operare nella superiore: perciò si è immaginata una sostanza astratta, una prima o un' ultima intelligenza, o un' intermedia, una virtù in somma della quale ora non ci curiamo, destinata a muovere i fantasmi e a produrre la specie intelligibile. Questa la ragione principale di porre l'intelletto agente; esso è poi anche necessario per evitare la posizione degli universali in sè, la realtà degli universali *ante rem*. D'altra parte la ragione principale per cui si distingue l'intelletto possibile dall'agente è che la nostra intelligenza non è sempre in atto, e che ora l'esercitiamo e ora no; la mutazione dal non intendere all'intendere suppone una potenza di recezione; tanto più che mentre l' intendere, in quanto astratto dalla materia, si fa dall' intrinseco, la specie recata all' intellezione vien dall' estrinseco, cioè dal sensibile. E d' altra parte la specie nuda, cioè l' obbietto ideato, senza l' universalità, è dispositiva e non effettiva della intellezione. Come è chiaro, dice il Pomponazzi, che si mutano e rinnovano le nostre intellezioni, io domando quale è la causa loro produttiva. Sarà o l' intelletto possibile, o il fantasma, o la specie, o l' intelletto agente. Non il primo, perchè l' intelletto possibile è in potenza passiva verso l' intellezione, è soggetto, non è in rapporto di azione verso di essa; non la specie che si è già distinta dall' intellezione, come meno perfetta dell' operazione intellettiva e come suo obbietto: la specie concorre in modo dispositivo e non effettivo; il fantasma neppure, perchè inferiore alla specie che ne è estratta, secondo l' adagio, *de quo magis videtur inesse et non est, ergo nec de quo minus* (Ch. 168 recto). Resta dunque l'intelletto agente. La conclusione del Pomponazzi sul semplice concorso dispositivo della specie e del fantasma non è per altro sempre così recisa come in questo passo notevole per la sua chiarezza e precisione. Egli guidato dal probabilismo della sua dialettica dichiara un pò più oltre che « *aliter potest dici quod fantasma et intellectus agens ambo concurrunt effective ad speciem causandam sicut unum totale agens* » e più oltre dopo aver distinto ancora i due rispetti di questa condizione dell' atto d' intendere « *dico quod non inconvenit idem concurrere effective et dispositive* » e finalmente termina la più importante di queste questioni sull' intelletto con queste parole in cui l' ufficio suo essenziale è di nuovo affermato: *Necessitas igitur tota intellectus agentis ponitur ad speciem intelligibilem causandam, quae est sententia Alexandri in comento 28.*

Ma come opera finalmente l' intelletto agente? come si esercita l' intelletto considerato sotto questo rispetto? In che relazione psichica sta precisamente col possibile? Il Pomponazzi non fa di essi due entità distinte: contrariamente alla tesi averroistica dell' unità cosmica dell' intelletto agente, egli li unifica e individua entrambi nell' anima umana, e coerente al principio della unità sostanziale dell' individuo che egli concilia colla varietà delle potenze nella determinazione e nello sviluppo reale delle forme e delle funzioni, egli professa la dottrina che i due intelletti costituiscono una cosa sola e sono fra loro come la materia e la forma (¹) la potenza e l' atto (C. 163 v.).

(¹) *Tenet ergo haec nostra opinio quod ex intellectu agente et possibili constituatur verum unum sicut ex materia et forma, ex actu et potentia.*

Intellectus possibilis est sicut materia , agens vero sicut forma. Egli ripete le parole di Aristotele che l'intelletto possibile è atto a tutto divenire (τῷ πάντα γίγνεσθαι), e l' intelletto agente a tutto fare (τῷ πάντα ποιεῖν).

Quanto all' esercizio dell' intelletto agente il Pomponazzi o il suo Commento non si spiega molto chiaramente sul punto delicato di sapere se si debba ammettere in esso un atto immanente oltre i suoi modi transitorii; ma dall' insieme di questa parte della trattazione e delle altre ancora di tutta questa dottrina sembra risultare sicuramente che l' atto immanente dell' intelletto umano non differisca da un atto costitutivo della sua materia e della sua forma o funzione, potenza e atto che per se stessi son tutto e non son nulla, in quanto l' una per ricevere e l' altro per fare l' intellezione determinata, abbisognano del lavoro delle funzioni inferiori, della cogitativa, della fantasia, della memoria e dei sensi.

Già abbiamo veduto a proposito delle cognizioni sensibili che queste funzioni intervengono nell'esercizio dei sensi aggiungendo alle sensazioni le relazioni che concorrono nelle prime percezioni.

Ora da esse pure dipende secondo il Pomponazzi la elaborazione dei materiali dell'intelletto. Prima di tutto egli ritiene per dimostrato dall'esperienza e non meno conforme al parere di Aristotele che in ogni nostra intellezione noi abbiamo bisogno di fantasmi. Egli riconosce bensì che l'intellezione è distinta dall'immagine e si fa l'obbiezione che essendone distinta e supposto pure che l'immagine sia un aiuto necessario a formarla, quando finalmente sia formata, e l'abito di contemplarla e usarla sia stabilito, l'aiuto diventa inutile, e per conseguenza si può ammettere che l' intelletto non abbia sempre bisogno d'immagini. Ma risponde pure che l'argomento vale contro chi non ammette un legame necessario fra l'ordine dei fantasmi e quello dei concetti, come fanno appunto i Tomisti, e non ha forza contro coloro che l'ammettono, come professa di fare egli stesso. San Tommaso non nega il fatto di tal legame, ma lo riguarda come un effetto dell'ordine naturale (voluto da Dio), un risultato contingente e temporaneo dell'unione dell'anima col corpo, e non come una conseguenza necessaria della essenza di quella (*Utrum intellectus in omni sua actione egeat fantasmate*, Chartae 191).

Un altro lato della difficoltà medesima è che vi sono degli oggetti spirituali e separati dalla materia. Ora se li intendiamo, non li intendiamo certo con le immagini che sono *quantitative* e *materiate:* a che dunque sostenere l'unione di tali intellezioni coi fantasmi? La risposta è che prima di tutto le osservazioni patologiche provano che il moto normale del cervello dal quale dipende pure la fantasia è necessario all'esercizio dell'intelletto; poscia un corretto filosofare peripatetico richiede ammettersi che noi intendiamo gli oggetti spirituali soltanto in relazione ai materiali quantunque dividendo da essi le condizioni della materia (*solum in ordine ad ista materialia intelligimus, negando et dividendo ab illis conditiones materiae* Ibidem).

Questo lavoro di astrazione nel quale è compreso anche l'*hic et nunc* (Chartae 223) vien fatto, secondo il parere del Pomponazzi, dalla *cogitativa*, virtù interiore sì ma estesa e materiale, e nondimeno propria dell'uomo e negata ai bruti, con un moto che trae la specie non sensata dalla sensata, sopprimendo il quantitativo e il sensibile delle determinazioni senza troncare ogni relazione colle sussistenze individue.

Il Pomponazzi sa bene che questo processo della cogitativa, cioè di una facoltà cerebrale, che quindi è fisica, sembra a molti una cosa contradditoria, poichè si ammette come intangibile l'adagio: *quod omne receptum recipitur secundum naturam recipientis,* e che per conseguenza il ricevuto in questo caso invece di spiritualizzarsi ed apparecchiarsi alla forma universale del concetto, sembra invece doversi materializzare; ma egli sta con quelli che non accettano questo principio in tutto il suo rigore e ritengono che invece di *natura* si debba dire *capacità* del ricevente.

Ma lasciamo questa distinzione poco istruttiva e degna delle entità scolastiche e notiamo piuttosto il modo con cui risponde a coloro i quali, come Giovanni Filopono, vogliono che a causare le specie intelligibili basti per le cose sensate la immaginativa e per le non sensate la memorativa. Egli oppone a questa opinione due argomenti. Il primo è che altro è ritenere le nozioni e le intenzioni correlative ed altro il formarle; altro è intendere, altro ricordare. La conservazione delle specie dipende dalla fantasia e dalla memoria, la loro produzione no; per questa è necessario un moto, un processo. Il secondo argomento somiglia troppo a quel ragionamento che i vecchi astronomi fondavano sulla perfezione della figura circolare per determinare l'orbita dei pianeti, ed è che la cogitativa è più nobile della immaginativa e della memorativa ed appartiene solo all' uomo (*Utrum cogitativa vel alia virtus serviat intellectuali operationi* a Carte 191 e 192. — *Utrum cogitativa denudet speciem substantiae a sensibilibus propriis et comunibus* a Carte 223 verso).

Fin dove vada l'ufficio della cogitativa secondo il Pomponazzi è dunque ormai chiaro. Riassumendo diciamo ch'essa secondo lui è un moto astrattivo che separa dalle qualità concrete del sussistente le determinazioni quantitative e sensibili, riducendole a *forme semplici*, e collegando queste forme fra loro in guisa da costituire sinteticamente le *specie* relative agl' individui e alle immagini da cui son tratte le somiglianze e nondimeno senza l'universalità che abbraccia tutti i singoli reali e possibili di una data classe ed è il privilegio dell'intelletto.

Infine la cogitativa colla sua funzione risolutiva arriva fino alla sostanza che spoglia di tutti i sensibili rendendone apprensibile la specie propria.

Ora, alcune osservazioni. Il Pomponazzi si è evidentemente proposto fra i fini principali della sua dottrina psicologica quello di seguire il moto evolutivo e non interrotto che dalle sensazioni conduce alla intellezione degli universali. Tutto il suo Aristotelismo ha questo indirizzo e questo carattere. La Natura, ripete egli spesso coi suoi colleghi peripatetici, va dal meno al più, dall'imperfetto al perfetto. Fra la memoria delle sensazioni, o i fantasmi e la intellezione della specie intelligibile non vi può essere un vuoto; il posto è occupato dalla cogitativa; è dessa che con una doppia operazione, quella cioè che astrae i semplici, e quella che unisce e separa i simili e i diversi costituisce con sintesi di astratti le specie e i generi e le gerarchìe loro, e con essi ammanisce le specie intelligibili le quali informano l'intelletto o vi sono ricevute e finalmente intese, ossia nella veduta intellettiva vengono considerate in sè e universalizzate.

Con la suddetta duplice operazione del pensiero il Pomponazzi crede spiegare altresì sufficientemente la differenza dell'*a priori* e dell'*a posteriori* nella Scienza e nell'ordine logico, mentre con altre considerazioni relative alle cause dell' universale

nel Cosmo e in Dio egli intende, come si vedrà più oltre, a mantenerne i fondamenti tutti nella realtà. Egli avverte che la Scienza ha per oggetto l'universale e non è possibile se non quando la specie intelligibile è formata, cioè quando esistono i concetti di seconda intenzione e con essi i generi e le specie. Ora secondo il Pomponazzi vi è nelle cose individue una convenienza, astrazione fatta dall'intelletto, e questa convenienza è *a posteriori* perchè è privativa e non è altro che l'eliminazione delle differenze (conosciute empiricamente). Ma il principio positivo di convenienza, il positivo universale in cui due termini convengono è formalmente nell'intelletto e per denominazione soltanto nelle cose. Questa unità intellettiva che domina nella Scienza è pure, secondo lui, l'*a priori* della Scienza; con essa e per essa la convenienza positiva apparisce nelle cose; quella si manifesta come la misura e il principio, queste come il misurato e la conseguenza quantunque l'una sia tolta dall'altre.

Vedremo fra poco se questa spiegazione dell'*a priori* e dell'*a posteriori* acquisti valore per tutto ciò che l'autore vi aggiunge dal punto di vista obbiettivo e metafisico, e ammettendo l'esattezza della distinzione fra la specie intelligibile considerata come rappresentazione del *simile* e la medesima intesa come rappresentazione dell'*universale*, ci domanderemo: 1° se il Pomponazzi ha colto veramente tutta la funzione dell'intelletto; 2° se egli ne ha riconosciuto tutto il pregio elevandola fino alla ultima sua condizione, e cioè fino a quel punto in cui non è più soltanto intelletto, ma ragione o funzione conoscitrice della suprema ragion delle cose o dell'Assoluto; 3° se il rapporto che ha stabilito fra essa e l'Assoluto sia tale da guarentire la sua importanza, cioè da raggiungere il fondamento ultimo dell'Universale, e costituire la Verità sopra la sua base collegando l'intelligenza e l'essere in una relazione intrinseca ed essenziale.

Ma prima di fare questo rapido esame, dobbiamo dar un cenno sulla relazione dell'intelletto con se stesso, ossia sulla coscienza intellettiva che il Pomponazzi tratteggia nelle questioni speciali « *Utrum intellectus intelligat se per se an per aliud* » (Chartae 150) e « *Numquid intellectus suam operationem intelligat* » (Chartae 151). Che l'intelletto intenda se stesso e che ciò avvenga per riflessione, egli lo dice e ripete in molti luoghi e lo ammette come un fatto provato dall'osservazione. Egli accoglie pure altrove come un assioma indubitabile che nessuna potenza materiale può rivolgersi sopra se stessa e che una facoltà spirituale è sola capace di questa operazione. Qui egli analizza e spiega il fatto. È certo, dice egli, che l'intelletto non intende sempre se stesso; ciò essendo non si può ammettere che intenda se stesso per essenza, e prima di aver inteso altre cose. L'intellezione che l'intelletto ha di sè ha dunque per condizione l'intuizione mentale di una specie diversa dalla sua; ma quale? Essendo l'intelletto (in quanto possibile) indifferente a tutte le specie, essendo esso tutte le specie in potenza, si ammetterà che la necessità della predetta condizione non riguarda una data specie, ma una specie qualunque; nondimeno sorge dubbio circa il rapporto preciso della intellezione di questa specie colla intellezione di sè. Si tratta di sapere in che modo una specie meni l'intelletto alla cognizione dell'oggetto suo proprio e a quello dell'intelletto stesso, o se a ciò richiedasi qualch' altra cosa e qui sta il punto [1].

[1] *Sed stat tamen dubitatio si per quamcumque speciem potest se intelligere, quomodo est possibile quod una species ut asini ducat intellectum in cognitionem asini et ipsius intellectus, vel requirat aliud et in hoc stat punctus.*

Vi sono due modi di spiegare questo rapporto, addotti dal Pomponazzi; il primo e il meno probabile è che mediante la specie sola l'intelletto possa essere condotto alla cognizione di se, perchè la specie può rappresentare tanto l'oggetto al quale propriamente si riferisce, quanto il soggetto conoscente, per l'inerenza che ha in lui e pel concorso effettivo di esso intelletto a renderla intesa; cosicchè in primo luogo la specie produrrebbe la cognizione dell'oggetto e in secondo luogo quella del soggetto. Ma questa sentenza che è forse pur quella di Averroè, sembra ambigua al filosofo mantovano e la sua fina analisi prosegue su questo punto delicato come segue.

Se l'intelletto intende se stesso per una specie aliena, questo atto è volontario o è naturale. Non può avvenire per volontà, perchè non possiamo sempre produrlo, e inoltre perchè la volontà suppone la cognizione dell'intelletto lungi dall'esserne il principio; nè per natura, perchè il naturale è anche costante e generale; ora nè il nostro intelletto intende sempre se medesimo tutte le volte che intende un obbietto; nè in tutte le classi di uomini avviene l'intellezione di cui si tratta. Inoltre altra difficoltà è la seguente.

Se l'intelletto conosce un oggetto e se stesso per una specie, poniamo quella di un bruto, questa cognizione si farà con un atto solo o con due; se con uno, la cognizione dell'intelletto dovrebbe dunque accompagnar sempre qualunque cognizione (contro il fatto già ammesso); se con due, bisognerebbe ammettere che le rispettive specie siano distinte in modo assoluto, o che suppongano qualcosa di assoluto.

La spiegazione, che piace di più al Pomponazzi, consiste nell'ammettere un concetto distinto dell'intelletto oltre la intellezione della specie o dell'oggetto. L'intelletto già informato dalla specie opera in se stesso e cagiona l'intellezione di sè, cosicchè la specie intesa concorre alla produzione della seconda intellezione come condizione strumentale.

Tale è il modo col quale, nel suo Aristotelismo, il Pomponazzi rende conto della coscienza intellettiva. Questo grado superiore della coscienza fa riscontro a quello della coscienza sensitiva; mentre il senso esteriore non intuisce se stesso, il senso comune unificatore delle sensazioni di specie diverse è già in certo modo una coscienza sensibile: poichè è un senso delle sensazioni e dei sensi; ma come potenza materiale, il senso non riflette sopra se stesso e sulle sue operazioni; questo processo è il privilegio dell'intelletto, esso solo ne è capace perchè è spirituale.

VII.

Ora finalmente possiamo trasportarci col Pomponazzi dal punto di vista subbiettivo all'aspetto obbiettivo della doppia e connessa questione psicologica e metafisica dell'Universale. Le sue considerazioni sotto questo riguardo discorrono per tre sfere dell'essere, come già l'abbiamo avvertito, e cioè, l'ontologica, la cosmologica, la teologica. Percorriamole per ordine. Quanto alla prima egli vi attinge le ragioni di un temperato realismo trattando del principio della *Individuazione*.

La questione del principio d'Individuazione, dice il Pomponazzi, consiste nel domandare che è ciò per cui il singolare è uno ed è questo dato ente in particolare ([1]).

Ora questo principio può considerarsi sotto due aspetti, come intrinseco e come estrinseco; il quesito può dunque avere una doppia soluzione ([2]).

Sulla prima parte della questione il filosofo di Mantova enumera e discute quattro opinioni; quella cioè di San Tommaso, di Scoto, di Averroè e dei Nominali.

Per San Tommaso il principio intrinseco della Individuazione sta nella *materia quanta*, nella materia determinata dalla quantità *(materia cum quantitate)* e ivi sta pure il principio di distinzione di un individuo da un altro nella medesima specie, cosicchè, secondo questa opinione, la ragione per cui io e tu ci distinguiamo l'uno dall'altro, è che la materia che ho io non è quella che hai tu e viceversa.

Per lo Scoto invece il principio intrinseco della Individuazione e della distinzione individuale è l'*ecceità*, un principio peculiare cioè d'individualità distinto dalla forma generica e specifica per cui io per es. son Pietro e mi distinguo dagli altri uomini nonchè dagli individui d'altre specie ([3]).

Per Averroè, o almeno secondo l'opinione che è comunemente seguita come conforme alla sua mente in tale questione, il principio intrinseco suddetto sarebbe la forma, qual causa vera della unità dell'ente, e prima base della sua determinata natura; cosicchè, soggiunge il Pomponazzi, ecco che secondo il Commentatore, la materia s'individua e si determina nel composto di un ente particolare mediante la forma ([4]).

Pei Nominali finalmente ogni cosa s'individua ed è contrassegnata intrinsecamente colle parole *questo ente*, per se stessa, e non pel quantitativo della materia come vuole Tommaso o per l'ecceità di Scoto, o per la forma di Averroè.

Di queste opinioni, soggiunge il professore, nessuna io combatterò interamente, nessuna interamente abbandonerò, ma da esse accoglierò ciò che mi sembra conforme alla verità. Ora per l'intelligenza del mio pensiero in questa materia, dovete avvertire che tutto ciò che è, o è semplice, o è composto. Ogni cosa semplice è per se stessa individuata e in ciò piacemi l'opinione dei Nominali, ma pel composto la bisogna è diversa. Il composto non è più semplicemnte o materia o forma, ma l'unione d'entrambe. Ora facendo astrazione da Dio e dalle intelligenze superiori, tutto nel

([1]) *Proponimus ergo quaestionem hanc quod sit principium individuationis quod est quaerere per quod singulare est unum et hoc ens.*

([2]) *Quare ut perfecte disseramus hanc materiam primo quaeramus per quid tamquam per principium intrinsecum individuum sit hoc ens, secundo quaeremus per quid tamquam per principium extrinsecum individuum est hoc ens et singulare.*

([3]) *Et ita per istam Petreitatem dicor hoc ens, ut Petrus, et per eam distinguor a quocumque alio individuo quod non est ego* (C. 194 recto).

([4]) È da notare che il Pomponazzi non afferma in modo assoluto che questa sia l'opinione di Averroè *(et hoc videtur dicere Commentator in hoc secundo in comento septimo)*; che anzi altrove e specialmente là dove tratta la questione se la cogitativa può spogliare la sostanza della quantità, afferma che secondo il Commentatore l'individualità dipende da questa: e ciò conferma il Renan nel suo libro sopra Averroè (pag. 155-156 ediz. del 1861); ma la distinzione fatta dal Pomponazzi circa il principio intrinseco della Individuazione spiega il fatto che al filosofo Arabo abbian potuto attribuirsi due vedute che non sono due dottrine ma due parti di una medesima dottrina sullo stesso soggetto.

mondo è misto di questi due principii. Ma l' uno di questi, la materia, è la condizione di ogni moltiplicazione e distinzione numerica degli enti, e l' altro, la forma, ne condiziona la determinazione interna e l' unità. Ogni individuo reale è dunque uno per l' unità della forma e quella della materia o per l' unità del composto. Si suole attribuire l' universalità alla forma e l' unità singolare alla materia in causa del processo della generazione e della loro relazione coi tipi e colle specie, poichè la prole nasce e cresce simile nella specie ai parenti, ma si moltiplica e individua in materie diverse; con tutto ciò nell' individuo vivente la sola forma si mantiene mentre la materia cambia. La forma, causa di unità nell' essere, si concilia dunque col principio intrinseco della individuazione, e le determinazioni generiche e specifiche da essa contenute si particolareggiano nel composto sussistente in guisa da terminare nelle ultime differenze, vere *ecceità* che si distinguono le une dalle altre per se stesse, e in astratto sono incomunicabili, ma concretamente considerate convengono, perchè unite nelle singole sussistenze coi loro contrarii, cioè cogli attributi da cui dipendono le somiglianze. E per tal guisa non hanno nè del tutto ragione nè del tutto torto i Nominali sostenendo che ogni ente si distingue per se stesso da ogni altro: nè ha torto Scoto ricorrendo a un elemento qualitativo di distinzione individua che si concilii con l'elemento generale, quantunque s' inganni nel concetto realistico del medesimo; ha ragione S. Tommaso derivando dalla *materia quanta* la pluralità degli individui o distinzione loro numerica; e finalmente, conchiude il Pomponazzi, convengo con Averroè perchè la unità del composto procede piuttosto dalla forma che dalla materia. E così dalle quattro anzidette opinioni traggo questa nostra differente e conveniente con esse (¹).

Abbiamo esaurito il punto di vista della metafisica generale; consideriamo ora l' aspetto cosmologico e teologico della questione. È nota l' importanza che il Pomponazzi continuando le tradizioni della scuola di Padova e specialmente gl' insegnamenti di Pietro d' Abano attribuisce all' influsso dei corpi celesti nei destini del globo terrestre e degli uomini.. Il suo acuto ingegno non seppe emanciparsi da questo pregiudizio che intorbida e guasta in più d'un punto il suo Aristotelismo d'altronde così illuminato. Il trattato *degli Incantesimi*, e *degli Effetti maravigliosi delle Cause Naturali*, e quello *del Fato*, a malgrado degli sprazzi di luce di cui sfavillano, ne rimangono oscurati. Qui adunque per ispiegare il corso uniforme della natura e coll' unità dell' ordine cosmico anche l' unità dell' ordine ideale e sopratutto il moto dell' intelletto che per funzionare nelle intellezioni deve determinarsi ad atti speciali, egli ricorre all' azione delle intelligenze astrali, immaginarie mediatrici di tutto ciò che accade nel nostro mondo.

Dinanzi alle obbiezioni dei Realisti relative al nesso dell'universale cogl'individui nella generazione e nel mantenimento della specie, la mente acuta del professore di Bologna si accorge bene della vanità della soluzione nominalista che egli respinge espressamente come sofistica e protesta che vuol rispondere da fisico; *ideo aliter respondebimus et magis physice*. Egli ben vede che è impossibile di spiegare l' unità della natura con dei concetti e dei nomi. La similitudine stessa delle cose sensibili

(¹) *Et ita ex quatuor illis opinionibus recitatis elicio hanc nostram differentem et convenientem cum illis* (Chartae 199 recto).

non gli basta e per ciò mentre respinge le idee platoniche, egli invoca il concorso delle cause mondiali, cioè dei corpi celesti, che, nel suo sistema, condizionano ciò che vi ha di perpetuo e universale nelle cose umane e terrene.

Diamo infine col Commento esaminato un ultimo passo ascendendo col suo autore dalla intellezione dell'universale alla natura della Verità e da questa all'Assoluto, ultimo termine del pensiero filosofico. Egli esamina la questione della essenza della verità e delle sue relazioni con lo spirito umano e divino a carte 174 del suo Commento sotto questo titolo: *Utrum in rebus sit veritas et falsitas, vel in solo intellectu* ed io citerò in parte e in parte compendierò le sue parole: Dico che la Verità è analoga alla sanità; al modo stesso che la sanità è un ordine e un'adequazione degli umori all'animale, così la verità è un'adequazione e commisurazione della cosa all'intelletto o dell'intelletto alla cosa . . . . « Ma voi mi chiederete che cosa è « una verità che consiste nell'adequazione della cosa all'intelletto e dell'intelletto « alla cosa? Dico che se si paragona la cosa all'intelletto pratico, essa è vera se« condo la sua relazione con tale intelletto, e in questa guisa è vera per quanto si « paragona ed ha relazione con l'intelletto divino: poichè in quanto le cose sono ef« fetti di Dio, sia nel genere della causa efficiente, sia nel genere della causa finale, « tutte hanno le idee loro nella mente divina, e sono vere secondo che hanno somi« glianza con l'idea loro, e hanno un maggior grado di verità secondo che più si « assomigliano ad essa . . . . La cosa adunque è detta vera in quanto è pa« ragonata con l'intelletto da cui dipende e questo modo di vedere non è tanto un « platoneggiare quanto un conformarsi al pensiero di Aristotele espresso nel 12.°, « dei Metafisici e a quello di Averroè il quale pone in Dio l'idea di ogni cosa come « nella mente di un artefice superiore. Imperocchè non sarebbe peripatetico il dire « che in Dio non è scienza delle cose inferiori (1). Ma ecco forse sorgere un'obbie« zione: Tu dici che la cosa è vera per quanto è riferita all'intelletto pratico e fat« tivo contenente tutte le forme. Io domando se questo intelletto alla sua volta è « vero o no ». — Fatta l'obbiezione, il Pomponazzi risponde: « io credo di sì, in causa « dell'intelletto speculativo; l'intelletto pratico presuppone lo speculativo del quale « è un estendimento. Di fatti si concepisce una casa prima di fabbricarla: se l'arte« fice l'ha eseguita secondo il disegno appreso nella sua immaginazione si dice che è « la vera, altrimenti è falsa. L'intelletto pratico tiene dunque la sua verità dallo « speculativo, e così si è detto qualmente la verità consista nell'adequazione della « cosa all'intelletto; è ora da dirsi qualmente la verità consista anche nell'adequa« zione dell'intelletto alla cosa. Dico che ciò si verifica massimamente a rispetto no« stro; imperocchè le nostre intellezioni sono vere quando si conformano alla cosa ad « extra ». In questa guisa secondo il Pomponazzi la cosa sostiene alla sua volta la parte che prima sosteneva l'intelletto, e l'intelletto speculativo (umano) si riferisce al pratico (divino) e tale relazione è da misurato a misura; perocchè nella *verità prima*

(1) Questa sentenza aristotelica non contraddice all'altra: che Dio non si occupa dei contingenti e degli individui. Altro è la scienza delle cose inferiori e altro l'occuparsi di queste; la scienza versa nell'universale.

è la cosa che è misurata e l'intelletto è la misura; nella *seconda* la cosa è la misura e l'intelletto è il misurato [1].

Il professore di Bologna insiste notando che le cose non son vere o false assolutamente in ordine al nostro intelletto, altrimenti una sola e medesima cosa potrebbe essere vera e falsa in causa della discrepanza delle opinioni umane; esse son dette vere per rispetto a noi, non perchè il nostro intelletto abbia realmente in sè la misura loro, ma perchè sono atte a generare di sè in noi una scienza conforme; e in quanto alla loro verità assoluta essa dipende dall' intelletto divino, il quale è vero im sommo grado. Così si chiarisce la definizione della verità come adequazione della cosa all'intelletto e dell'intelletto alla cosa. Fin qui il Pomponazzi.

Ora conosciamo tutta la sua mente intorno al problema dell' Universale e alla Verità. L' Universale non è per lui nè un' idea platonica, nè un nome, nè un semplice concetto. L' Universale considerato come forma pensabile e pensata, come unità rappresentativa di tutti gli individui è nell' intelletto, ed ecco la parte che fa al Concettualismo; sotto questo medesimo rispetto l' Universale è per denominazione soltanto nelle cose, ed ecco la sua concessione al Nominalismo; finalmente il Realismo ha ragione contro il Nominalismo sostenendo che vi è qualcosa di più che la pura e incomunicabile individualità; gl' individui hanno fra loro delle somiglianze di fatto da cui si possono ricavare le convenienze razionali e le forme dei generi e delle specie, e questo è il primo fondamento dell' universale nella realtà naturale, e il primo obbietto della cognizione intellettiva di cui il senso porge i materiali, che la fantasia e la cogitativa trasformano e preparano per l' atto superiore della intellezione; ma vi sono due altri e superiori fondamenti del medesimo; l'uno è l' influsso delle cause perpetue dell' ordine cosmico da cui tutto è regolato nel mondo sublunare e che muovono l' intelletto finito alla sua propria funzione, secondo l' adagio aristotelico: che mentre le essenze inferiori non possono operare nelle superiori, queste invece influiscono in quelle; l'altro infine è la mente divina, la cui essenza è fonte di verità ideale e reale, ossia dei tipi ai quali le cose create si accostano in diverso grado, e che l'uomo ricava imperfettamente da esse per farne il criterio dei suoi giudizii e delle sue operazioni; di guisa che nè la realtà nè l' idea sono per l' uomo il fondamento unico della Verità, ma l' una e l' altra insieme, o piuttosto la relazione loro, e così il sistema del Pomponazzi non è nè un Realismo (nel senso di Empirismo) nè un Idealismo (nel senso di Platonismo), ma una dottrina media e relativa che intende a evitare le direzioni esclusive e a conciliare gli estremi.

Dall' esame della vasta e profonda trattazione di cui ci siamo occupati il filosofo di Mantova si presenta a noi coi larghi tratti di un pensatore pel quale il commento è occasione a trattare le questioni più alte e più comprensive della filosofia.

(1) V. nell' Appendice i *Supplementi*. Cf. sull' intelletto pratico e lo speculativo il *De Fato, de Libero Arbitrio* etc. libro III, pag. 776 ediz. di Basilea 1567. — Cf. pure un Commento manoscritto inedito del Pomponazzi al περὶ Ἑρμενείας di Aristotele. Me ne è stata comunicata una copia dal prof. Berti. Ne estraggo questo passo: *Regulatum per regulam cognoscitur; regula vero regulatur per semetipsam; et ita regula regulae alios habitus; se ipsam vero per accidens, id est regulando alia regulat semetipsam.*

La sua copiosa erudizione storica, la sua critica acuta, la forza della sua dialettica, l'indirizzo eclettico e indipendente del suo Aristotelismo, tutto il suo metodo in somma avrà, a quanto sembraci, fornito le prove di quanto asserimmo in principio, cioè che egli non è veramente nè un avversario sistematico di Averroè o di S. Tommaso, nè un seguace senza riserbo dei commentatori greci e di Alessandro. Non ostante la sua adesione ad Aristotele e il suo fermo proposito di spiegarlo con lui stesso e con l'aiuto dell'Afrodisiense, il buon senso e la ragione lo sollevano non di rado al di sopra del principio di autorità e delle abitudini dominanti nel suo tempo, secondo ciò che egli stesso obbedendo a un intimo sentimento ha espresso nella sua XVII.ª Dubitazione al 4.° dei Meteorologici di Aristotele: *Magna est Aristotelis auctoritas, magnus est etiam rationis impetus* (Venezia, 1563).

Un giudizio completo sulla dottrina del Pomponazzi intorno all'universale e all'intelletto, ci condurrebbe necessariamente a un esame dei fondamenti dell'Aristotelismo; non intendiamo di allargare a così vaste proporzioni questo lavoro. Riprendiamo soltanto le domande che qui sopra ci siamo fatte e rispondiamo brevemente sui tre punti che contengono.

Pel Pomponazzi l'intelletto non è che una funzione astraente superiore, una funzione universalizzatrice. Ora se l'universalità è uno dei caratteri più importanti del concetto e uno dei criterii della funzione intellettiva, esso non è peraltro nè il solo nè il più essenziale alla loro natura. I concetti e le intellezioni si corrispondono come i prodotti e gli atti produttivi e negli uni come negli altri vi è un'unità sintetica, un organismo, nel quale sta propriamente l'intendere e l'inteso. L'intendere è una funzione inseparabile da quella di giudicare: si afferma o si nega nel giudizio ciò che si appercepisce legato o slegato nelle idee; vi sono delle relazioni di dipendenza o d'indipendenza per cui si formano gli aggregati ideali o i concetti; e come queste relazioni costituiscono fra loro un ordine alla cima del quale vi sono le più semplici ed elementari coi termini rispettivi, così le prime nozioni o categorie sono la base del lavoro col quale si compongono e scompongono i concetti. L'intendere è dunque connesso intimamente colla facoltà di giudicare e coll'uso delle categorie; e come le categorie si combinano fra loro nei giudizii fondamentali dell'intelletto e si applicano come regole ai dati della esperienza, così la questione della origine delle categorie o delle prime nozioni è intimamente connessa con quella dei primi e fondamentali giudizii.

Ora la posizione chiara e consapevole di questi problemi piglia data dal Kant e dalla sua Critica della Ragion pura. Per l'Aristotelismo e in generale per l'antichità essi sono rimasti o sconosciuti o senza connessione fra loro, e tali sono stati pure pel Pomponazzi e per la filosofia della Rinascenza. Solo i filosofi che sono venuti dopo il Kant, per esempio il Rosmini, ne hanno capito l'importanza e il nesso. L'origine e la sintesi degli elementi intellettivi: tali sono le due questioni maggiori intorno a cui si travaglia la filosofia dei nostri tempi con un movimento che cominciato dal pensatore di Konisberga abbraccia ormai un secolo di ricerche critiche, di costruzioni sistematiche e di osservazioni. Oggi ancora una Scuola empirica si sforza di dimostrare che le più alte combinazioni intellettuali non sono altro che complicazioni di elementi sensitivi, e la funzione unificatrice dell'intelletto una trasformazione delle associazioni del senso. Il largo spirito sperimentale dell'Aristotelismo

deve avere la sua parte alla soluzione definitiva dell'arduo problema; ma per se stesso l'Aristotelismo non è stato capace d'intenderlo pienamente. Oltre all'essergli sfuggita l'importanza del nesso che unisce il giudizio e le categorie all'intelletto, esso non ha ricavato dalla coscienza dell'intelletto stesso considerato come energia funzionante quelle categorie del Dinamismo interno che il Fichte volle dedurre idealmente le une dalle altre, ma che i psicologi più modesti delle Scuole scozzese, francese e italiana di questo secolo hanno realmente ritrovate nell'analisi interna dello Spirito ([1]).

Ma prescindendo dal vuoto universalizzare a cui si riduce l'intelletto del Pomponazzi e dell'Aristotelismo, sorge contro di esso un altro rimprovero ed è che questa funzione non è elevata a quella unità mentale a cui, indipendentemente dalla questione del suo valore, giunge di fatto il concepimento filosofico e scientifico. Che si chiami ragione l'applicazione dell'intelletto al ragionamento e alla dimostrazione cogli Aristotelici, o si riserbi coi Kantisti questo nome alla unificazione delle categorie e dell'ordine ideale nella suprema unità mentale, ossia nel pensiero dell'Assoluto, poco monta; l'importante è di distinguere le due funzioni, e di descriverle e cercarne i fondamenti. Ora tale distinzione e descrizione mancava all'Aristotelismo. Esso ci parla di un primo motore, lo riguarda come energia perfetta, lo determina come pensiero, ma non precisa la relazione della mente con esso. Ora pretende raggiungerlo con una induzione che lo fa cadere nel finito, ora ce lo presenta come l'oggetto vacillante di una intuizione che arieggia il Platonismo. Questa incertezza ha influito sul Pomponazzi; per lui pure il pensiero dell'Assoluto interviene, come s'è visto, nella costruzione del sistema, ma l'origine di questo pensiero non è approfondita, i suoi vincoli coll'intelletto non sono scientificamente determinati, sono anzi intricati cogli errori di una strana Mitologia astrologica; cosicchè nonostante la bellezza speculativa che si ammira nella maniera con la quale il filosofo di Mantova determina le attinenze della Verità col Cosmo e con Dio, tutta questa parte della trattazione manca di una sufficiente base scientifica.

VIII.

Lo sguardo che abbiamo dato alla dottrina del Pomponazzi sulla Verità e sull'Universale ci conduce naturalmente ad estrarre dal manoscritto che stiamo esaminando il suo pensiero intorno alla questione dominante del suo tempo, a quella che più lo ha occupato durante tutta la vita, vogliamo dire la doppia questione della immortalità e immaterialità dell'anima; poichè egli ne subordina la soluzione alla natura della funzione intellettiva e alla dipendenza o indipendenza di questa dal senso e dall'organismo. Se l'anima, dice in sostanza il Pomponazzi, se l'anima in quanto è intellettiva, ha un'attività propria e indipendente dal senso e dal sensibile, essa potrà pure rendersi, dopo la morte, indipendente dal corpo, separarsi dalla materia e vivere di vita propria. Ove invece il primo non sia, e neppur l'altro potrà essere, nel qual caso

([1]) Stewart, Cousin, Galluppi, Rosmini etc.

perirebbe col corpo. Ora secondo Aristotele le intellezioni non sono separabili dai fantasmi, quindi neppure dagli oggetti sensibili e neppure dalla causa loro, cioè dal corpo. L'argomento è in perfetta forma, soggiunge il Pomponazzi, dunque secondo Aristotele l'anima è mortale [1].

Il trattatello stampato sull'Immortalità svolge ampiamente questa conclusione e nel volume manoscritto che stiamo esaminando, la medesima è nuovamente discussa e confermata nella Questione che ha per titolo « *Utrum anima sit mortalis* ».

Ma nella questione della immortalità è implicata quella della spiritualità. Il Pomponazzi le connette, le svolge e risolve insieme. La soluzione che ne dà è essa la medesima nelle due opere; e se è la medesima, qual è? è negativa o è critica, o è un *quid medium* fra gli opposti sistemi del Materialismo e dello Spiritualismo? Se la sua soluzione avesse quest'ultimo carattere, bisognerebbe applicare al suo sistema una designazione sotto la quale Materia e Spirito potessero contenersi e unirsi in qualche modo, nonostante i difetti dell'Aristotelismo e le incertezze che ne derivano nelle speculazioni teocosmiche di qualunque dei suoi seguaci.

Il sig. Fiorentino, nel suo libro intitolato: *Pietro Pomponazzi, studii storici su la Scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI* (Firenze 1868) giudica che nel pensiero del filosofo Mantovano sia avvenuta, circa la questione della natura dell'anima intellettiva, una specie di evoluzione la cui prima fase sarebbe espressa nel *Trattato della Immortalità*, la seconda nella *Apologìa*, la terza nel *De Nutritione*. Da quanto pare al sig. Fiorentino, secondo l'autore del *De Immortalitate* l'intelletto alberga nella materia accidentalmente; l'autore dell'*Apologìa* invece ammetterebbe che l'intelletto non è più nella materia per semplice concomitanza, ma in virtù della materia stessa: mutazione sostanziale, poichè mentre nel primo concetto l'intelletto era estraneo alla materia, nel secondo le diverrebbe intrinseco e congenito.

Finalmente il Pomponazzi scrisse un ultimo lavoro su la *Nutrizione*; quivi egli professerebbe apertamente come consentanea alla ragione ed al sistema Aristotelico, non pure la materialità dell'anima, ma altresì quella dell'intelletto (Vedi l'opera suddetta del Fiorentino da pagine 172 a 175).

Queste mutazioni nel pensiero del Pomponazzi, a mio avviso, non ci furono [2] e credo si possa dimostrare esponendo le ragioni secondo le quali procede la sua argomentazione nel *De Immortalitate* e allegando i passi e le formole onde risulta che egli non se n'è discostato nelle opere successive. Dico dunque 1° che nell'ultima come nella prima delle sue opere che trattano la questione dell'immortalità il Pomponazzi, come s'è detto, coordina questo problema con quello della spiritualità dell'anima intellettiva, o dell'intelletto, e conseguentemente con quello della separabilità o inseparabilità sua dal corpo: 2° che la formola la quale, secondo lui, corrisponde a una esatta interpretazione della mente di Aristotele sulla questione della natura dell'intelletto è

(1) Vedi il secondo dei *Supplementa quarumdam quaestionum quae prius imperfecte tradita sunt*, a carte 250 del manoscritto. È riferito negli Estratti pubblicati in appendice a questa Memoria.

(2) In un articolo sul Pomponazzi pubblicato or sono cinque anni, nell'Archivio Storico Italiano (Serie terza, tomo XV) fondandomi sulla esposizione del sig. Fiorentino ho ripetuto la sua opinione circa questa pretesa evoluzione della dottrina del Mantovano.

questa: che l'intelletto umano ha bisogno del corpo, si serve del corpo, non come di soggetto, ma come di oggetto, *indiget, utitur corpore non tanquam subjecto sed tanquam objecto*, e ciò perchè, secondo Aristotele e anche secondo ciò che al Pomponazzi pare essere la verità, l'intelletto o è fantasia o non è senza fantasia, *intellectum aut esse phantasiam aut non esse sine phantasia*; 3° questa formola è riprodotta dal Pomponazzi costantemente in tutti i suoi scritti dal *De Immortalitate* fino al *De Nutritione* compreso l'Apologia e il Commento inedito al *De Anima*; 4° il modo con cui egli stesso spiega e svolge questa formola dimostra che dalla prima all'ultima delle suddette opere egli ha sempre attribuito all'intelletto umano una origine comune ad esso e alle facoltà inferiori, cioè alla fantasia e al senso, e nondimeno un grado superiore di funzione, e una *forma* specificamente ma non sostanzialmente distinta, e legata, in ordine genetico, come le altre alla materia; 5° che quindi nella prima come nell'ultima delle medesime opere il Pomponazzi ha professato una certa corporeità dell'intelletto, obbiettiva peraltro, o come oggi direbbesi di *contenuto*, non formale o di funzione, ma tale da conciliarsi con alcune espressioni del *De Immortalitate* che sembrano negare o mettere in dubbio la derivazione dell'intelletto dalla materia quando non si considerano nel tutt'insieme della dottrina e non si rischiarano cogli elementi diversi e contemperati di una soluzione nè assoluta nè semplice, ma relativa e molteplice; 6° nonostante quello che pare avere di contraddittorio una soluzione come quella del Pomponazzi sul problema della spiritualità dell'intelletto, cioè la soluzione che afferma la materialità oggettiva e la immaterialità soggettiva, e riconosce da una parte che esso viene dalle potenze inferiori e corporee e dall'altra che le oltrepassa e si eleva col concetto e l'universale sopra le condizioni organiche; si può nondimeno assolvere il filosofo di Mantova avvertendo che nell'Aristotelismo suo, d'accordo certo con quello di Aristotele, la materia è una cosa e il corpo e l'organismo un'altra; l'organismo e il corpo sono forme individuate e sensibili della materia. La Materia in sè, la Materia nella sua essenza, distinta dalle sue determinazioni, non si confonde nemmeno colla corporeità, quantunque secondo il Pomponazzi e chiunque ammette, come egli fa, l'eternità del mondo, non ne sia mai priva.

Ma a tutto l'andamento della dimostrazione di cui ho enumerato le parti deve premettersi un passo importante del capitolo 4° del Trattatello dell'Immortalità il quale, lo abbiamo già detto, ne è la ragione logica. Lo analizzo e riassumo qui contentandomi di citarlo in nota (1).

(1) . . . . . . *ad inseparabilitatem concludendam sufficit secundum Aristotelem quod sit vel virtus organica, vel si non organica, saltem quod sine objecto corporali non possit exire in opus; dicit enim tex.* 12 *lib.* 1 *De Anima, quod sive intellectus sit phantasia, sive non sit sine phantasia, non contingit ipsum separari; cum autem separabilitas inseparabilitati opponatur, disjunctivaque affirmativa contradicat copulativae affirmativae factae de partibus oppositis; si igitur ad inseparabilitatem sufficit alternative vel esse in organo tanquam subjecto, vel ab ipso dependere tanquam ab objecto, igitur ad separabilitatem conjunctim requiritur neque dependere ab organo tanquam a subjecto, neque tanquam ab objecto, saltem in aliqua sui operatione* . . . .
Amplius quando aliquid habet duas causas veritatis. una ablata et altera remanente, non minus illud remanet ut ex se notum est, cum ad veritatem disjunctivae sufficit unam partem esse veram; sed

La inseparabilità dell'intelletto dal corpo è significata da Aristotele in una proposizione affermativa disgiuntiva della quale la contraddittoria non può essere che una copulativa affermativa. La inseparabilità o corporeità del conoscente dipende in altri termini dall'una o dall'altra di queste due condizioni, o essere identico alla *fantasia*, energìa corporea, o averla sempre per motrice e concorrente, dal che risulta pel conoscente una doppia possibile esistenza organica, o soggettiva cioè od oggettiva.

Volendo dunque dimostrare la separabilità o spiritualità assoluta dell'intelletto umano, è necessario di abbracciare in una proposizione copulativa affermativa della separabilità le due condizioni comprese nell'alternativa dell'inseparabilità. Non basta dunque per provare l'essenza affatto spirituale e indipendente dello spirito dalla materia il dimostrare che non dipende dal corpo come soggetto, conviene anche dimostrare la stessa cosa per riguardo al corpo come oggetto.

Il Pomponazzi nega ripetutamente che si possano, nella questione dell'intelletto, convertire il *soggettivamente organico* e il *materiale* da un lato e il *non soggettivamente organico e l'immateriale* dall'altro; *ergo positio ponens organicum subjective et materiale converti, falsa est;* poichè ogniqualvolta ad una cosa sono assegnati due modi sotto la condizione disgiuntiva, quella cosa può indifferentemente essere separata dal secondo o dal primo senza per ciò cessare di esistere, come per esempio la mancanza di generosità *(illiberalitas)* può verificarsi in due maniere, o per avarizia o per prodigalità: e di fatto vi può essere un ingeneroso avaro senza prodigalità e un ingeneroso prodigo senza avarizia; se questi difetti non potessero separarsi, non vi sarebbero due modi distinti di mancare di generosità, ma o tutt'e due coinciderebbero reciprocamente, o ambedue congiuntamente e necessariamente concorrerebbero alla negazione della generosità; e in altre parole, se non vi fosse ingeneroso il quale nello stesso tempo non fosse anche prodigo e avaro, non si potrebbe far dipendere la ingenerosità dall'uno o dall'altro di questi due difetti ma da tutt'e due insieme. Del pari se la inseparabilità dell'intelletto dipende dall'essere lui fantasìa o connesso con la fantasia, ne segue che la sua inseparabilità dal corpo è legata all'una o all'altra di queste due condizioni indifferentemente o ad entrambe con determinazione reciproca o con necessaria concorrenza.

È dunque fermo che l'immaterialità (assoluta) esige copulativamente le due condizioni *del non essere fantasia nè connesso con la fantasia.* Ma come la immaterialità è il contrario della materialità, a costituire quest'ultima basta d'aver bisogno del corpo come soggetto o come oggetto; ciò che si enuncia disgiuntamente,

intellectum inseparabilem esse a materia verificatur, quoniam est phantasia, vel non est sine phantasia, ut patet, De Anima; remoto igitur quod sit phantasia, non minus verificaretur ipsum esse materialem dummodo non esset sine phantasia; sed secundum positionem (la tesi che pareggia la materialità, genere, colla materialità del soggetto, specie), *istud esset falsum, quia impossibile est secundum eam intellectum esse inseparabilem et non esse phantasiam, cum apud eam illa convertantur: ergo positio ponens organicum subjective et materiale converti, et pariter opposita eorum, scilicet non organicum subjective et immateriale converti, falsa est. Adhuc quandocumque alicui rei duo modi sub disjunctione assignantur, res illa indifferenter potest ab altero illorum separari, aut saltem ab uno illorum ipsa remanente; exempli gratia illiberalitas dupliciter contingit, aut per avaritiam, aut per prodigalitatem, ideo et reperitur illiberalis avarus sine prodigalitate, et illiberalis prodigus sine avaritia; si enim*

si verifica alternativamente; e la proposizione aristotelica circa la relazione dell'intelletto colla fantasia è una disgiuntiva.

La materialità dell'intelletto intesa nel senso *obbiettivo* sumenzionato è dunque professata dal Pomponazzi nel Trattatello dell'Immortalità e quindi o egli l'ha professata di poi in senso diverso e cioè nel senso *subbiettivo* che è il secondo dell'alternativa da lui posta, nel qual caso, egli avrà veramente variata la sua opinione ammettendo nelle opere successive una specie di materialità dell'intelletto che prima non ammetteva; o il secondo senso, quello della corporeità subbiettiva, non si rinviene nell'Apologìa e nel *De Nutritione* etc. e così sarà chiaro che non avrà variato.

Quindi serve al nostro scopo ed anzi è necessario di insistere sul significato della materialità dell' anima intellettiva intesa nel primo senso e di riferire alcuni dei passi più importanti del Trattato dell'Immortalità che dileguano ogni dubbio al riguardo. Nel capitolo X l' autore ricorda ciò che del resto ha abbondevolmente dimostrato nel capitolo VI ([1]) e cioè che non ammette pluralità di forme sostanziali nell'uomo; quindi come in molti altri luoghi egli afferma l'identità *secundum rem* del *vegetativo*, del *sensitivo* e dell'*intellettivo* nell'uomo, e per conseguenza escludendo la possibilità logica di asserire i contraddittorii intorno a un ente unico, esclude pure che possa attribuirsi semplicemente *(simpliciter)* la mortalità o l'immortalità, la materialità o l' immaterialità all' *anima intellettiva umana*, mentre è possibile attribuirle le due contrarie qualità sotto due aspetti e in due gradi diversi, e questi due modi sono che in sè (*secundum se*) è immateriale, ma che nella sua connessione continua coi fantasmi è materiale, ossia il suo essere dipende necessariamente dal principio stesso da cui dipendono i fantasmi, cioè dal principio corporeo. Che se si insiste, soggiunge il Pomponazzi, domandando se l'anima intellettiva è una forma materiale, diciamo che in parte è e in parte non è, poichè in quanto partecipa dell'immaterialità,

separari non possent, non essent utique duo modi illiberalitatis, sed aut ad invicem coinciderent, aut ambo copulative et non disjunctive necessario concurrerent ad illiberalitatem; etenim si nullus illiberalis esset nisi simul prodigus et avarus esset, non recte diceretur ad illiberalitatem requiri prodigalitatem vel avaritiam, sed prodigalitatem et avaritiam conjunctas constituere illiberalitatem; si igitur ad inseparabilitatem sufficit ipsam (intellectivam) *esse phantasiam, vel non sine phantasia, vel igitur stat ipsam esse inseparabilem sine altera earum conditionum indifferenter, vel saltem determinate: si primum, ergo stabit quod intellectus non sit sine phantasmate, et tamen non sit phantasia, et per consequens quod semper indigeat corpore tanquam objecto, et non tanquam subjecto* etc. — De immortalitate animae caput IV.

([1]) *Ponere autem pluralitatem formarum substantialium in eodem composito . . . . hoc ab Aristotele et a multis Peripateticis videtur alienum: verum duo adducam per quae omnes superiores modi mihi videntur et a veritate et ab Aristotele remoti.*

Primo quidem hoc videtur experimento contradicere: ego enim qui haec scribo multis cruciatibus corporis angustior, quod opus est sensitivae: idemque ego qui crucior discurro per causas medicinales, ut refellam hos cruciatus, quod nisi per intellectum fieri non potest: si igitur altera esset essentia qua sentio, et qua intelligo, quo igitur modo fieri posset ut idem qui sentio sim ille qui intelligo: sic etenim dicere possemus quod duo homines simul conjuncti sic mutuas habent cognitiones, quod ridiculum est. Quod autem hujusmodi opinio sit ab Aristotele remota non difficile est videre: etenim 2 de anima ponit vegetativum in sensitivo veluti trigonum in tetragono, sed manifestum est trigonum in tetragono non esse tanquam rem realiter ab eo distinctam etc. — De immortalitate caput VI.

conosce bensì se stessa ma per specie aliena e non per specie propria, e può nondimeno secondo il suo essere, e in ogni modo riflettere sopra se stessa e conoscere i suoi atti, quantunque non immediatamente nè perfettamente come le intelligenze pure; e che lo possa non fa maraviglia, perchè l'anima nell'intendere non si serve di organo corporale nè degli amminicoli della materia; e se si insiste ancora dicendo l'anima ha il suo essere nella materia e lo ha per le prime qualità e per la quantità (inerenti alla materia), ma come tale è l'operare quale è l'essere, e quindi senza quelle non può operare; per conseguenza non può operare neppure senza gli amminicoli della materia, e ciò è in opposizione con quel che dici, ... non vede l'oppositore che tutte queste obbiezioni provano contro la mia come contro le altre opinioni, perocchè anche secondo esse, l'anima non è nella materia se non pel quale e pel quanto, nè senza di esse potrebbe operare? Il perchè se ci è una risposta per esse, la medesima vale anche per la mia. . . . . realmente l'intelletto umano non può intendere se nella materia non sono il quale e il quanto sensibile, come non può operare se non è, e non può essere senza una disposizione (organizzazione) conveniente; non ne segue per altro che esso intenda per questa disposizione [1]. Difatto secondo Aristotele l'intelletto per adempiere all'ufficio suo deve essere capace di tutte le forme e non averne nessuna in particolare, tanto che possa comprendere in sè non solo tutti i sensibili, ma le forme opposte del corporeo e dell'incorporeo; il che non avverrebbe se avesse qualche qualità fisica determinata. L'intelletto si congiunge con la materia per mezzo del senso [2]; quindi se nell'atto del sentire il suo essere partecipa alle qualità sensibili, non è così nell' atto intellettivo, perchè l'intelletto, come tale, non è qualitativo nè organico [3].

Ecco ora spiegato il senso del passo che viene immediatamente dopo, cioè che l'intelletto umano è nella materia quasi per una certa concomitanza *(intellectus humanus est in materia quasi per quamdam concomitantiam)* o che l'intendere è in qualche modo nella materia, ma abbastanza accidentalmente *(et ipsum intelligere*

(1) *Quod si dicitur numquid est forma materialis? Dicimus quod in parte sit, in parte non: et quantum ad id quod de immaterialitate participat, licet non cognoscat se per speciem propriam, sed aliorum ut dicitur 3° De Anima, secundum tamen illud esse. potest* (intellectus) *quoquo modo, supra se ipsum reflectere et cognoscere actus suos, licet non primo et ita perfecte sicut intelligentiae (coelestes): nec mirandum est quoniam anima intelligendo non utitur organo corporali, neque appendititis materiae: et si ulterius instetur: ipsa anima non habet esse nisi in materia, et per qualitates primas una cum quantitate; sed cum operari sequitur esse, ergo sine illis operari non potest, ergo non potest operari sine appendititis materiae cujus oppositum dicis: praeterea secundum philosophum etc. . . . . verum sic opponens non videt quod et haec omnia sunt et contra alias opiniones; nam et secundum eas anima non est in materia nisi per quale et quantum, quare et sine illis operari non poterit: quod si qua est responsio pro eis et pro hac erit: verumtamen ad primum dicitur quod revera intellectus humanus non potest intelligere nisi in materia sint quale et quantum sensibile, cum non possit operari nisi ipse sit, ipseque esse non potest nisi cum dispositione convenienti, non tamen sequitur quod per tales dispositiones intelligat . . . .* Ibidem caput X.

(2) Convien ricordare che la fantasia o facoltà dei fantasmi, è una potenza sensitiva interiore, una dipendenza del senso, e quindi del corpo.

(3) *Ad illud vero de organo dicitur juxta praedicta ipsum indigere eo ut objecto, non subjecto: quod autem utrumque horum sit superiori capite dictum est: et si instetur: nonne conjungitur materiae*

quodam modo est in materia sed satis accidentaliter). Poichè, come vien detto dopo in perfetta connessione con quel che precede, accade all'intelletto di essere nella materia; per altro l'intendere stesso non è posto in qualche parte del corpo, ma nel tutto preso come principio materiale nella sua unità categorica *(sed in toto categorematice sumpto)*, perocchè se fosse localizzato sarebbe organico, e o non conoscerebbe tutte le cose, o se le conoscesse, le conoscerebbe soltanto singolarmente come la cogitativa *(cogitativa)* e non universalmente; il perchè come l'intelletto così anche l'indendere è nel tutto ...... E se di più si cerchi se l'intelletto umano riceve le specie delle cose in modo indivisibile *(indivisibiliter recipiat)*, si risponde che in quanto intende, il suo modo di ricevere è indivisibile, e in quanto sente o vegeta è divisibile, e non ripugna che una natura tanto molteplice abbia tante diverse maniere di ricevere e di operare (¹).

È chiaro, la concomitanza di cui si tratta dipende dalla posizione dell'intelletto nello sviluppo delle forme e nel loro procedimento dalla materia; se fra la forma organica e l' intelligenza non ci fosse nulla di mezzo, l' intelligenza sarebbe una funzione organica, la sua materialità sarebbe una relazione di modo a soggetto, ma questa immediatezza non c'è; fra gli elementi e processi corporei da una parte e l'intelletto dall'altra vi è la vita vegetativa, la sensitiva e le funzioni della fantasia, della memoria e di una energia cogitativa che è pure inerente all'organismo. L'intelletto umano adunque è bensì con tutte queste funzioni parte di un' anima sola, di una forma unica che appartiene a una data materia, ma salva la mediazione loro e un processo proprio che lo innalza al di sopra delle condizioni materiali e gli assicura una natura speciale. Nondimeno la dipendenza sua naturale dalla materia è necessaria, secondo il Pomponazzi, per quattro ragioni principali; in primo luogo perchè la materia indeterminata e intesa come *potenza* è il principio genetico di tutte le forme; in secondo luogo perchè la materia intesa e determinata come corpo organico è la condizione *sine qua non* dell'esistenza dell'anima che ne è la forma; in terzo luogo

per qualitates primas, qualis igitur utique fiet, quare aut calor aut frigus, non igitur omnia cognoscet: ad quod dicitur non conjungi materiae, qua intellectus est, sed qua conjungitur sensui: quare etsi in opere sentiendi qualis fiat, non tamen in opere intelligendi, propter quod ut intellectus est non est qualis, neque organicus. Ibidem caput X.

Convien pure avvertire che secondo l' Aristotelismo tutte le forme inferiori all' intelletto sono forme per rispetto alle materie antecedenti, ma sono anche materie per riguardo alle forme susseguenti nello sviluppo gerarchico dell' essere umano; così avviene del senso, forma della vita animale e materia della funzione fantastica, e della fantasia, materia dell' intelletto, mentre in atto l' intelletto dell' uomo essendo la forma suprema non è materia di altra forma, ma energia e funzione che sorpassa tutte le altre.

(¹) *Quod si ulterius quaeratur quod intelligere humanum sit accidens, quod sine subjecto esse non potest, in quo igitur ponetur ipsum intelligere: ad quod dicitur vere secundum essentiam ipsum intelligere esse in ipso intellectu, juxta illud 3 de Anima, anima est locus specierum, non tota sed intellectus: verum quoniam intellectus humanus est in materia quasi per quandam concomitantiam, et ipsum intelligere quodam modo est in materia sed satis accidentaliter, quoniam intellectui, qua intellectus est, accidit esse in materia, non tamen in aliqua parte ponitur corporis ipsum intelligere, sed in toto categorematice sumpto; non enim in aliqua parte, quoniam sic esset organicus intellectus: et vel non omnia cognosceret, vel si omnia cognosceret ut cogitativa, tantum singulariter et non universaliter cognosceret, quare sicut intellectus est in toto, ita et intelligere.* Ibidem caput X.

perchè non vi è pluralità di forme sostanziali nell'uomo, ma unità di forma e di natura; in quarto luogo perchè la necessità di considerare l'universale nel particolare, il concetto nel fantasma, l'intelligibile nel sensibile dimostra che la funzione dell'intelletto in se spirituale non potrebbe esercitarsi senza l'organizzazione.

Chiarita in questa guisa la dottrina professata dal Pomponazzi sulla relazione dell'anima intellettiva col corpo e colla materia nel libro dell'Immortalità, vediamo se egli se ne sia scostato nelle opere posteriori.

IX.

Cominciamo dall'*Apologia*. Essa consta di tre libri. Il primo principia colla esposizione delle tesi e degli argomenti attribuiti dal Contarini al Pomponazzi e che il professore di Bologna riproduce opponendo le sue risposte alle difficoltà fatte.

Il Contarini sostiene che la dipendenza dell'intelletto dalla fantasia è un carattere dello stato presente dell'anima, ma che vi può essere un altro stato in cui tale dipendenza non esista e quindi non esista neppure la dipendenza dal corpo. Il Pomponazzi risponde che non possiamo arguire il possibile se non dal reale, e che nel fatto l'intelletto umano non è mai privo di fantasmi, il che mostra che se non ha bisogno del corpo come di soggetto, lo richiede come oggetto e ne è inseparabile. *Secundum sic indigere organo tanquam objecto et non tanquam subjecto infert ipsam esse inseparabilem.* Che se insistendo, soggiunge il Pomponazzi, si dica che l'argomento procede contro di noi, perchè l'animo umano, in quanto intende, non abbisogna di organo, e che l'essere così condizionato è semplicemente immateriale e che quindi come tale dev'essere proclamato l'intelletto, il ragionamento sarebbe evidente, se l'animo umano, intendendo, non avesse bisogno di organo in maniera alcuna. Ma continua il Pomponazzi, è detto nel primo *de Anima* che se l'intendere è fantasia o non è senza fantasia, l'animo non può essere separato, e nel 2.° del medesimo: è impossibile che nei mortali l'intellettivo sia separato dal sensitivo, e nel 3.°: senza di ciò l'anima nulla intende. Il perchè se ne deve argomentare che l'anima è semplicemente inseparabile e *secundum quid* separabile, poichè non abbisogna di un organo come di soggetto, *quoniam non indiget organo ut subjecto* (*Apologia* libro I capo I al foglio 52 verso dell'edizione di Venezia del 1524) e poco più oltre (foglio 53): « Diciamo che così stando la cosa, nel genere dei conoscenti si trovano « due estremi ed un medio; ora uno di questi estremi è l'intelligenza (pura) la quale « nell'intendere e nel conoscere non abbisogna di organo nè come di soggetto, nè come di « oggetto, come è noto; l'altro estremo è l'anima bestiale della quale è proprio l'aver « bisogno dell'organo come di soggetto e di oggetto; il termine di mezzo è quello de- « gli uomini che è l'anima razionale. Essa deve partecipare di queste due proprietà « in una maniera mezzana; ma nessun termine di mezzo può essere assegnato fra quelle « due contrarietà se non questo: non abbisognare dell'organo come di soggetto, ma « come di oggetto. Questo è dunque il proprio dell'animo umano; che se l'oltrepas- « sasse in guisa da non aver bisogno in modo alcuno del corpo, esso trascorrerebbe « nella natura di un estremo più nobile, e così non sarebbe più medio e non sarebbe

« di natura razionale; perocchè il raziocinare si fa per discorso e con tempo; il che non « può farsi senza dipender dal corpo, perchè il tempo presuppone il moto (secondo Ari- « stotele il tempo si definisce col moto, è *numero del moto*), ora il moto non è senza « il corpo. Questa è la nostra fermissima risposta [1].

I medesimi pensieri sono riassunti e le medesime formole ripetute al penultimo alinea di questo lungo e importante capitolo, e con altri sviluppi si riproducono più volte nel capo 3.° il quale si potrebbe riferire per intero in appoggio di questo giudizio: che nell'*Apologia* il Pomponazzi non ha mutato nè concetto nè formola alla soluzione data nel *De Immortalitate*. Ma non potendo allegar tutto mi contenterò di tradurre un passo la cui lunghezza e chiarezza sia tale da troncare ogni dubbia interpretazione e non cada nel difetto frequente di certi espositori che staccando una proposizione incidente dal suo insieme ne formano un concetto diverso e talvolta lontano da quello dell'autore.

« Essendo la nostra cognizione dell'universale quale abbiam detto, è prezzo del- « l'opera vedere quanto ciò convenientemente avvenga. Diciamo adunque: essendo « ogni anima, intendo delle perfette, indivisibile secondo l'essenza, e dico indivi- « sibile non come un punto in una linea, ma per privazione del genere della quan- « tità, tale indivisibilità conviene massimamente all'anima umana che è vicinissima « alle intelligenze pure e tramezza le cose materiali e immateriali: per altro sotto « relazione di *unigeneità con le materiali, quantunque secondo la sostanza sia in- « divisibile*, essa ha tutte quelle forze organiche che servono alla sensitiva e alla ve- « getativa. Ma in quanto l'anima umana partecipa della immaterialità ed è nella vi- « cinanza e sul confine degli esseri immateriali ha l'intelletto e la volontà che *sono « forze non estese*. Per lo che la specie in essa ricevuta è ricevuta *in modo inesteso;* « succede poi che tale specie rappresenti universalmente; or come la detta specie e « nel *divenire* e nel *conservarsi* dipende dal fantasma che è esteso e segnato, per- « ciò non sinceramente per ogni verso rappresenta l'universale, ma dimostra l'uni- « versale nel singolare. Per la qual cosa ogni naturale intellezione è compita da « due virtù; dall'*intelletto cioè come da soggetto*, e dalla *fantasia come da movente*. « Ma l'intellezione degli enti separati è compita da una sola virtù. quella cioè dello « intelletto. affinchè si conservi la bellezza e l'ordine della Natura. Imperocchè « come le intelligenze pure sono collocate nel supremo cardine della cognizione e

(1) *Hoc stante dicimus quod in genere cognoscentium duo reperiuntur extrema et unum medium; horum autem extremorum unum est intelligentia, quae in intelligendo et cognoscendo neque indiget corpore ut subjecto, neque ut objecto. veluti notum est; alterum vero extremum est anima bestialis, cui proprium est indigere corpore ut subjecto et ut objecto. Medius autem est homo qui rationalis existit. Quare de his duabus proprietatibus medio modo debet partecipare; verum nullum potest inter illas extremas proprietates assignari medium*, nisi non indigere ut subjecto et indigere ut objecto. *Quare hoc erit proprium animi humani. Si igitur transiret ut nullo modo corpore indigeret, transiret in naturam nobilioris extremi, et sic amplius non esset medium. neque esset naturae rationalis, ratiocinari enim est per discursum et cum tempore; quod quidem fieri nequit nisi a corpore dependeret; etenim ratiocinari praesupponit motum, cum tempus praesupponat, motus autem non est absque corpore. Firmissima igitur est nostra responsio; neque objectio adducta procedit.* — Apologia, foglio 53 e 54 libro I, capitolo 1, edizione di Venezia del 1524 in folio.

« non abbisognano della materia nè delle sue condizioni da nessun lato, essendo la « materia di ostacolo alla cognizione, ne segue che esse siano massimamente cono- « scenti e massimamente liberate dalla materia e nell'intendere non abbisognino del « corpo nè come di soggetto nè come di oggetto. L'anima delle bestie invece è « situata nell'infimo posto dei conoscenti: il perchè fra i conoscenti è liberata, nel « minimo grado, dalla materia, e nella cognizione sua dipende dal corpo come da « soggetto e da oggetto. Ma l'umana, media fra queste, non è tanto sciolta dalla « materia quanto le intelligenze (divine o astrali) nè tanto immersa nella me- « desima quanto le bestiali; quindi in modo mezzano essa comportasi nella cognizio- « ne, perchè il richiedere il corpo come soggetto e come oggetto e il non abbiso- « gnarne in alcuno di questi modi sono estremi contrarii fra i quali media il non « averne bisogno o come di soggetto o come di oggetto; e poichè non è possibile che un « ente abbia bisogno di organo come di soggetto o non lo richieda in pari tempo come « oggetto, resta dunque che quella condizione media consista nel richiederlo non come « soggetto, ma come oggetto. Per conseguenza all'anima umana come costituita nel « mezzo di quei due estremi conviene di non abbisognare nel suo atto del corpo co- « me di soggetto, ma come di oggetto, il che tutto colla ragione e coll' esperimento « consuona. Ora Aristotele per tutto ad alta voce grida che l' intendere nostro non « è fantasia, ma non è nemmeno senza fantasia e senza di questo, cioè senza l' in- « telletto passibile l' anima nulla intende. Supposto adunque che l' anima umana in « tale guisa intenda l' universale, nè in altra maniera lo possa intendere, è mani- « festo che essa non è immortale nè veramente (assolutamente) immateriale, perchè « separata dal corpo non avrebbe operazione alcuna.

« . . . .

« Da queste cose può farsi evidente qualmente l'intelletto non è l'atto di alcun cor- « po, e ciò è vero universalmente di qualunque intelletto, ma non allo stesso modo; « quantunque l' intelletto si predichi quasi equivocamente e degli dei e di noi, l'in- « telletto degli dei (Intelligenze separate) che è veramente intelletto, non è l' atto « di nessun corpo, non esigendo il corpo nè come soggetto nè come obbietto; degli « dei adunque e dell'intelletto in sè (Intelletto divino) si verifica pienamente ciò « che si è detto della indipendenza totale dal corpo. Ma il nostro, come si è veduto, « quantunque non abbisogni del corpo come di soggetto, ne abbisogna come di « oggetto. Quindi che il nostro intelletto non sia atto di alcun corpo non è intera- « mente vero; ma affinchè la proposizione assunta possa riferirsi all'intelletto umano, « deve restringersi quanto al soggetto e non quanto all'oggetto (1) ».

(1) *Cum itaque nostra cognitio de universali talis sit qualem diximus, operae pretium est videre quam convenienter istud fiat. Dicam igitur: cum omnis anima saltem perfecta indivisibilis sit secundum essentiam, dico autem indivisibile non veluti punctum in linea, verum secundum privationem generis quantitatis, qualiter sonum dicimus esse indivisibilem, talis indivisibilitas maxime convenit animae humanae, quae est propinquissima intelligentiis, mediaque existit inter materialia et immaterialia; universali ratione unigeneitatis cum materialibus, tametsi ipsa secundum substantiam indivisibilis sit, habet tamen omnes illas vires extensas et organicas quae sensitivae et vegetativae deserviunt. At qua ipsa humana anima de immaterialitate participat, estque in convicinio sive confinio immaterialium, habet intellectum et voluntatem, quae sunt vires non extensae. Quare species in ea*

L' intelletto umano è dunque inteso dal Pomponazzi nell' *Apologia* come nel *De Immortalitate*, cioè fornito di qualità contrarie; esso è e non è materiale; lo è in un senso e non lo è in un altro.

Nel seguito di questo lungo capitolo il nostro filosofo rispondendo all' obbiezione sotto varie forme ripetuta dai separatisti: che se l'intelletto è in qualche modo inseparabile e materiale, non si comprende più come esso possa concepire, universalizzare, adempiere in somma alla propria funzione, esce fuori con un argomento ad hominem, che staccato da ciò che precede è potuto sembrare una novità nel senso dell' organicismo dell'intelletto, ma che in realtà conferma solo ciò che precede; di fatto tutti i peripatetici, compresi gli avversarii suoi, cioè i seguaci di Averroè e di Tommaso, ammettono, dice egli, che la facoltà cogitativa è una specie di ragione particolare capace di un pensiero discorsivo e di astrazione, quantunque immersa nella quantità e nella materia. Che ostacolo adunque ci può essere, continua egli, che l'intelletto materiale ed esteso nella sua esistenza, secondo un grado più alto che non sia quello della facoltà suddetta, tuttavia sotto i limiti della materia e universalmente conosca e universalmente sillogizzi [1]?

Sarebbe fastidioso di recare tutti i passi del corso manoscritto del 1520 in cui le formole suddette e i rispettivi pensieri sono ripetuti. L' intelletto umano non è senza immaginazione, vi è egli detto; richiede astrazione (dalla materia), ma non assolutamente, poichè intende pei fantasmi; è in parte astratto (dalla materia) in parte

recepta inextense recipitur; unde fit ut talis species universaliter repraesentet. At cum dicta species et in fieri et in conservari dependet a phantasmate quod extensum et signatum est: *idcirco non sincere omnimode universale repraesentat. sed universale in singulari demonstrat. Quapropter omnis nostra intellectio duabus perficitur virtutibus:* intellectu videlicet tanquam subjecto et phantasia tanquam movente. *Ast abstractorum intellectio, una sola, scilicet intellectus virtute perficitur, ut decor et naturae ordo servetur. Cum namque Intelligentiae in supremo cognitionis cardine collocentur, neque materia, neque ejus conditionibus, aliqua ex parte, in earum cognitione indigent; quandoquidem materia est cognitionis impeditiva. Quo fit si maxime cognoscentes sint, maxime sint liberatae a materia, veluti egregie dixit Averroes in Commento tertii* De Anima: *quare in intelligendo neque indigeant corpore ut subjecto neque ut objecto. Anima autem bestialis in infimo ordine cognoscentium reponitur. Quare inter cognoscentia minime liberata est a materia: unde et in sui cognitione dependet a corpore ut subjecto et objecto. Humana autem anima inter haec media existens, non tantum absolvitur a materia veluti Intelligentia, neque tantum immergitur ut anima bestialis. Quare medio modo se habet in cognitione; cum itaque* inter indigere corpore ut subjecto et ut objecto et non indigere ut subjecto neque ut objecto, tamque extreme contraria mediet vel non indigere ut subjecto, vel non ut objecto; cum fieri nequeat ut indigeat aliquod ut subjecto et non ut objecto: relinquitur igitur quod medium illud sit non indigere ut subjecto sed ut objecto. *Quare animae humanae tanquam in medio duorum illorum extremorum constitutae, sibi convenit in suo opere non indigere corpore ut subjecto, sed tantum ut objecto, quod totum rationi et experimento consonat, unde Aristoteles ubique clara voce clamat intelligere nostrum non esse phantasiam, verumtamen non esse sine phantasia, et sine hoc, idest est, sine intellectu passibili, nihil intelligit anima etc. . . . . .* — Apologia Lib. I cap. 3 foglio 59 della ediz. citata.

[1] *Cogitativa virtus extensa est, quum omnes affirmant ipsam esse virtutem sensitivam ipsaque potest sequestrare substantiam a quantitate, quamvis sit in quantitate; quid igitur obstat et ipsum intellectum existentem materialem et extensum, secundum quemdam altiorem gradum quam sit cogitativa ipsa. infra tamen limites materiae, et universaliter cognoscere, et universaliter syllogizare:* non discedendo tamen penitus a materia, *quum in omni tali cognitione dependet a phantasmate: puto itaque quod qui tenet cogitativam esse talem ut dicimus, multum probabiliter habet tenere et de*

no, non interamente. In quanto è astratto non richiede un organo corporeo, non riceve le specie in un organo; nella propria funzione dell' intendere il corpo non concorre se non da oggetto e non da soggetto; non è per altro realmente distinto dal principio sensitivo e vegetativo, ma è una sola sostanza con essi; e quindi l' animo umano è divisibile e indivisibile, mortale e immortale. (Vedi da Carte 30 a 40 del MS. citato del quale sarà data in appendice tutta la parte compresa sotto il titolo: *Utrum anima sit mortalis*).

Nel medesimo corso o commento la questione generale della divisibilità dell'anima è largamente trattata, e connessa con quella della natura dell' intelletto, di cui si ammette la indivisibilità soggettiva mentre si dimostra la divisibilità dell'anima sensitiva e vegetativa con le quali è congiunto come forma superiore dell'essere umano. Sono pure ampiamente discussi i problemi della unità e pluralità delle forme sostanziali in un medesimo essere e della distinzione reale delle potenze dell' anima e finalmente del rapporto dell'obbietto col subbietto nella cognizione intellettiva, tutte materie che si collegano coll' argomento dominante dell' essenza dello spirito e per conseguenza anche dell' essenza dell' intelletto, e da tutte le parti della trattazione si potrebbero ricavar lumi intorno al punto che qui più interessa; ma non potendo estendermi oltre i confini imposti a questo lavoro, mi contenterò di riferire da uno dei *Supplementi* alle Questioni comprese nella *Expositio magna* un passo chiaro e sostanzioso in cui si riproduce e riconferma tutta la dottrina esposta intorno all' anima intellettiva nei trattati antecedenti: riferirò pure in compendio da un altro Supplemento la dottrina della derivazione delle potenze spirituali dall'anima, dottrina che esclude un'eccezione per l'intelletto e finalmente estrarrò dall' *Expositio magna* alcuni passi che sciolgono la medesima questione considerata nel suo rapporto coll' adagio famoso *omne receptum recipitur modo* o *ratione recipientis*, ossia dal lato delle attinenze del soggetto conoscente coll' oggetto conosciuto. Cominciamo dal primo passo.

« Dell'anima intellettiva dico che secondo Aristotele essenzialmente e nell'essere « e nell' intendere dipende dal corpo, nè può essere senza corpo, nè intendere senza « organo corporeo; che di fatto dopo la morte noi intendiamo non vi è ragione, ma « che in questo mondo intendiamo mediante un organo corporeo che ci serva di ob- « bietto vi è ragione di ammetterlo, perchè vediamo che i dormienti non intendono; « medesimamente perchè intendiamo ciò che vogliamo; poichè a nostra posta sem- « pre si offre a noi qualche oggetto corporeo: e così, sia che intendiamo le cose ma- « teriali o le immateriali, sempre nell' intendere del nostro intelletto appare l' organo « come oggetto suo; dunque, in quanto è intelletto, *non abbisogna del corpo come* « *di soggetto ma come di oggetto*, e così l'anima nostra intellettiva è media fra « le cose separate e le materiali ecc. »

Nel Supplemento che vien dopo di questo e che si potrà leggere nell' Appendice

intellectu. Ibidem, ibid. — Questo passo sul quale il sig. Fiorentino si fonda per ammettere una modificazione sostanziale avvenuta nelle idee del Pomponazzi al momento in cui scrive l'Apologia, si concilia senza difficoltà con tutto il *De Immortalitate* e con la sua formola costante: che l'intelletto si serve del corpo non come di soggetto, ma come di oggetto, e che quindi è immateriale e materiale secondo diversi rispetti. Vedi a pag. 173 e seguenti il libro del Sig. Fiorentino — Pietro Pomponazzi, studî storici su la Scuola bolognese e padovana del Secolo XVI etc. Firenze 1868.

è trattata la questione: *Quomodo potentiae animae fluant ab anima* e vi si svolgono le seguenti tesi: 1.° le potenze dell' anima derivano dall' anima loro soggetto (che è la forma del corpo); 2.° esse ne derivano ordinatamente, con ordinato sviluppo; 3.° l' ordine nel quale si succedono nell' anima umana (anima in cui è un complesso di forme) è quel medesimo in cui si producono le varie specie di anime; 4.° Queste specie di anime sono tre, le vegetative, le sensitive, le intellettive, e il loro rapporto di origine è precisamente l'inverso di quello della loro perfezione, cosicchè l'ultima venuta è la più perfetta, e la prima apparsa è la meno; 5.° le inferiori e le antecedenti somministrano la materia rispettiva alle superiori e susseguenti; la vegetativa alimenta la sensitiva, e questa la intellettiva.

Il medesimo ordine di origine e di efficienza si osserva in ciascuna sfera delle potenze umane, cosicchè collegandole insieme nell' unità della dottrina, ne risulta il concetto di uno sviluppo a fasi successive il cui ultimo termine è l' intelletto e il primo la vita organica.

A carte 126 del MS. il commento alla terza parte del trattato aristotelico si apre con la questione: se il ricevente riceva il ricevuto secondo la natura di lui, in altri termini se il soggetto conoscente s'informi alla natura dell'oggetto conosciuto, questione suscitata in Aristotele e nell'Aristotelismo dalla filosofia antesocratica che pronunciava la necessità che il simile solo potesse conoscere il simile, ossia che una identità radicale dovesse trovarsi fra l' oggetto e il soggetto, affinchè si potessero costituire nella relazione di conoscibilità e di conoscenza, o affinchè la intelligibilità dell'uno diventasse intelligenza nell'altro.

Quindi l' antinomia sollevata al tempo di Pomponazzi: e cioè che l' intelletto conoscendo le cose corporee debba in qualche modo essere o farsi corporeo, e intendendo le incorporee debba essere o farsi spirituale; e quest'alternativa: o l'intelletto è materiale e non può conoscere le cose spirituali, o è immateriale e non può conoscere le materiali. Aristotele aveva fondato precisamente la immaterialità dell'intelletto sulla sua capacità di abbracciare le due nature, la corporea e l'incorporea, e sulla sua indifferenza a tutte le forme. Il Pomponazzi accetta la soluzione aristotelica e la difende, quantunque non la ritenga per dimostrata, ma fondata soltanto in ragioni probabili.

D'accordo collo Stagirita egli riconosce nella materia l'esistenza di un impedimento al pensiero, e nella immaterialità una maggiore convenienza con esso; di guisa che egli conclude alla compatibilità della forma spirituale con tutti gli oggetti della conoscenza, conclusione concorde con la formola più volte ripetuta che l'intelletto è immateriale soggettivamente cioè nel suo atto proprio, nella sua funzione fondamentale, mentre ha sempre qualche cosa di materiale nell'oggetto. E questa formola del resto è così ferma, capitale e continua in tutta la dottrina del Pomponazzi sull'Anima che su di essa si aggira o da essa pende l'attacco e la difesa fra il Nifo e l'autore del *Defensorium*. Il Pomponazzi ha detto che due condizioni sono richieste per la immaterialità (1), la indipendenza dal corpo come soggetto e come

(1) Intende l'immaterialità assoluta o semplice e non la relativa o *secundum quid.*

Rationalis autem virtus adhuc multo magis elevatur a materia et a conditionibus materiae: non tantum rationalis fit sensibilia, verum et intelligibilia, cum intelligat omnia quoquo modo; cumque

oggetto; il Nifo gli rimprovera di averne posta una di troppo. La indipendenza dal corpo come soggetto basta secondo lui, ma non basta al professore di Bologna, il quale, come farà più tardi il Kant, non ammette forma senza materia nella nostra conoscenza, e il quale pure, mentre Aristotele dopo aver detto che l'intelletto è fantasia o non è mai senza fantasia, ha per altro ammesso dei momenti fuggevoli di cognizione intellettiva pura, interpreta questa parte della dottrina in un senso metaforico e si discosta risolutamente su questo punto dal maestro appellandosi all'esperienza di ciascuno. L'intelletto, dice egli con insistenza, è nell'anima ed è con essa la forma del corpo organico; esso è prodotto dal moto nella materia come le altre cose generabili ed abbisogna del moto per esercitarsi; esso ha sempre necessità del fantasma e del particolare per specularvi l'universale.

Nè la formola cambia punto nel *De Nutritione*, ultima delle opere del Pomponazzi, quantunque egli non vi si occupi se non per incidente della natura dell'intelletto. Il capitolo 23° del libro I che è stato allegato da taluno per provare una mutazione nelle sue idee conferma il contrario. « L'intelletto, evvi detto, conosce le cose « materiali e immateriali, quantunque le materiali conosca quasi immaterialmente, « poichè le astrae dal luogo determinato e dal tempo, e non si serve del corpo come « di soggetto, nè di organo corporeo, come fa la facoltà sensitiva . . . . l'anima è « il luogo delle specie, non tutta l'anima, ma l'intelletto, e quantunque ciò a cui « l'anima intellettiva appartiene sia esteso, poichè il principio nutritivo e sensitivo è « esteso, come supponiamo, nondimeno in quanto intende e riceve le specie intelligi- « bili, essa anima non si serve del corpo e non è soggetta alle affezioni della quan- « tità . . . . . . L'intelletto adunque, in quanto intende è immateriale al modo « espresso, il che non toglie che esso non sia anche materiale; anzi qualunque anima « è materiale e immateriale, divisibile e indivisibile etc. »

X.

Parmi avere stabilito con sufficienti prove ricavate dalle opere del Pomponazzi relative alla Psicologia la sua dottrina intorno alla natura dell'anima intellettiva e la formola costante con cui la esprime. Farò ora alcune osservazioni intorno a questa dottrina considerandola tanto nelle sue attinenze col semplice commento aristotelico, quanto in ciò che in essa è sviluppo originale della filosofia peripatetica.

Non v'ha dubbio che Aristotele parlando dell'intelletto non si è espresso sempre in modo preciso e che il suo pensiero su questo punto capitale non è stato costante. Senza

intellectus in actu sit intelligibile in actu, fiet igitur noster intellectus et materialia et immaterialia, quamquam immaterialia quasi immaterialiter cognoscat, cum abstrahat ea a loco signato et a tempore, neque utitur ut subjecto corpore, neque organo corporeo veluti facit sensitiva: *quapropter sensus sentiendo quoquo modo fit qualis et quantus, ut dicitur* 3° De Anima; *ast species intelligibilis et actus intelligendi sunt tantum in essentia animae, juxta illud tertii* de Anima: *Anima est locus specierum. non omnis sed intellectus: et quamquam id quod est anima intellectiva sit extensum: est enim sensitivum et nutritivum ut supponimus, quae sunt extensa: ut tamen intelligit et recipit species intelligibiles non utitur corpore, neque ut sic afficitur quantitate . . . . intellectus est immaterialis ad modum expressum etc. etc.* — De Nutritione et Augumentatione, liber I. caput. 23.

questa incertezza della filosofia aristotelica non si spiegherebbero le direzioni diverse che si sono prodotte nella storia del Peripatetismo; ma è pure indubitato che il suo fondatore ha ammesso esplicitamente nella Metafisica e nell'Etica la possibilità di una contemplazione pura, quantunque momentanea, della verità intellettuale, base della felicità suprema; è indubitato pure che l'intelletto in quanto è facoltà intuitiva dei principii gli è sembrato venir dal di fuori. Il Pomponazzi per conciliare queste vedute che sanno assai di Platonismo con lo spirito generale della dottrina, secondo il quale tutta la cognizione intellettuale si svolge dalle potenze sensitive, giudica che esse abbiano un valore affatto metaforico e che significhino soltanto il grado occupato dall'uomo nella gerarchia delle anime, ossia la sua approssimazione alle intelligenze separate.

Non si può negare che su questo punto e con tale interpretazione il Pomponazzi risponde in modo poco soddisfacente alle osservazioni degli avversarii. Ma in fin di conto egli può dire e dice di fatto che la sua spiegazione è un tentativo di conciliazione, mentre senza di essa rimane nella dottrina del maestro una contraddizione insolubile.

Ma più del commentatore ci deve importare il pensatore, e su questa materia della immaterialità e immortalità dell'anima il Mantovano ha realmente esercitato il suo pensiero con acume perseverante. Egli ha osservato dei fatti e vi si è tenuto fermo, egli ha veduto sgorgare da questi fatti delle difficoltà sulle quali ha spinto il ragionamento fino all'ultimo limite. Il risultato più generale a cui è pervenuto è un'antinomia che abbraccia le due questioni della spiritualità e della immortalità. Vi sono delle ragioni pro e delle ragioni contro, ma le contrarie gli sembrano prevalenti. Il fatto capitale su cui si appoggiano le prime è l'elevarsi della funzione intellettiva sopra le condizioni della corporeità e l'astrarsi che essa fa formalmente dall'*hic et nunc*, cioè dallo spazio e dal tempo; quelle su cui poggiano le seconde è l'avere essa costantemente per oggetto il corporeo anche allorquando concepisce e specula l'universale, e il ricadere così, quanto all'oggetto, sotto le condizioni materiali. Quali sono queste condizioni? Essenzialmente quelle che dipendono dalla quantità e quindi dallo spazio, dal moto e dal tempo. È la grandezza *(magnitudo)*, l'estensione *(extensio)*, colle tre dimensioni *(dimensiones)*, la divisibilità *(divisibilitas)*, la figura *(figura)*, la situazione *(situs)*.

Come possono stare insieme queste due posizioni logicamente, come stanno esse insieme nella realtà? Da una parte l'anima, come sensitiva, è divisibile, dall'altra come intellettiva è indivisibile; come possono unirsi in un medesimo essere i contradditorii? Che conseguenze debbono avere per l'avvenire dell'anima? Chi può appagarsi della distinzione scolastica a cui ricorre il Pomponazzi del *simpliciter* o *absolute* e del *secundum quid?* Se nella medesima anima il *simpliciter* si riferisce alla mortalità e materialità e il *secundum quid* al suo contrario, ci sono due opposti che non si fanno equilibrio, ma l'uno il *simpliciter mortale* o *materiale* ha più peso e fa traboccar la bilancia. La conclusione del Pomponazzi non sarebbe dunque più un'antinomia, ma l'affermativa della mortalità e della materialità. È dunque questa la sua conclusione?

Per rispondere è necessaria una distinzione. Quantunque il Pomponazzi sia essenzialmente un filosofo, egli è pure soggetto alle condizioni del pensiero dominanti nel suo tempo; come l'abbiamo notato, una doppia autorità e una doppia tradizione vincola

la sua intelligenza e il suo ragionamento; l'autorità e la tradizione di Aristotele, l'autorità e la tradizione della Chiesa. Egli accetta queste due autorità e tradizioni come due fatti; il professore di Padova e di Bologna non poteva fare altrimenti; soltanto il suo contegno verso l'una e l'altra non è il medesimo. Essenzialmente filosofo egli svolge nella trattazione dei problemi le ragioni naturali, discute liberamente tutte le opinioni; il suo più gran pensiero è quello di interpretare rettamente Aristotele e di metterlo d'accordo con lui stesso. Il senso comune, la forza della ragione, l'esperienza si svincolano talvolta in lui dalle pastoje del commento e dall'autorità umana, quantunque ciò sia raro ed eccezionale; e il suo ragionamento abbia di regola sempre per presupposto la parola del maestro.

Dinanzi all'autorità e alla tradizione ecclesiastica egli si comporta altrimenti. Egli sa che non può discuterla e non la discute, e se il risultato della sua ragione non si concilia con l'insegnamento religioso, come appunto avviene nelle questioni dell'anima e della creazione, egli dichiara il problema neutro. Questa neutralità non è dunque altro che l'opposizione fra la scienza e la fede, fra la religione e la filosofia; essa segna il confine dell'ardire filosofico del Mantovano e ne è per così dire il carattere; contrasto tanto più spiccato quanto è più dimostrata e più esplicita la tesi negativa della filosofia e più involuta e dogmatica l'antitesi affermativa della rivelazione; quindi la doppia formola di amplissima sottomissione all'insegnamento ecclesiastico e di conclusioni scettiche nell'ordine scientifico; duplicità che arieggia una doppiezza di coscienza, ma che in realtà non è menzogna, sibbene soltanto l'espressione di un contrasto comune a tutta la Rinascenza; contrasto al quale contribuisce il metodo ancora legato al commento, e la posizione intellettuale di uno spirito di transizione che oltrepassa la dipendenza dell'evo medio, ma non raggiunge ancora la piena indipendenza del moderno.

Vi è dunque la *via peripatetica* e la *via dei fedeli;* quella dei *filosofi* e quella dei *cristiani;* vi è autorità e tradizione da una parte e dall'altra: l'una conduce alla scienza, l'altra alla fede; l'una limita la destinazione dell'uomo alla terra, l'altra innalza al disopra di essa il fine dei suoi desiderii; l'una e l'altra hanno il loro posto e la loro importanza nella economia del mondo umano e nell'ordine universale; i fondatori di religione e i profeti sono necessarii all'umanità come i grandi filosofi. I miracoli stessi che accompagnano la istituzione e lo svolgimento delle religioni (leges) non si debbono negare; sono eventi straordinarii ma veri che rientrano nell'ordine universale e dipendono dall'azione dei corpi celesti.

Al certo l'intelletto filosofico del Pomponazzi elevandosi a questa altezza per la sua propria forza, ha già oltrepassato i confini di una semplice opposizione e raggiunto nella dialettica generale del suo sistema una certa unità. Poichè egli comprende le religioni in una spiegazione generale del Cosmo e le sottomette alle cause universali del moto e dell'ordine, egli nega implicitamente l'antica divisione e discordia della verità in due parti inconciliate, la naturale e la rivelata, e viene ad ammetterne una sola nella quale la ragione del filosofo distingue due forme diverse e subordinate della causalità universale, entrambe intelligibili e naturali. Nondimeno questa sintesi che ha per cima l'intelletto divino e sottopone la Storia come la Natura a un moto regolato delle intelligenze astrali, e quindi, in certo senso, nulla sottrae all'impero della ragione,

non si scompagna nella mente del filosofo mantovano da un sentimento profondo dei limiti del pensiero umano, da una coscienza delle difficoltà e da un' incertezza di risultati che ristabilisce nello scioglimento delle questioni capitali dell'anima e del mondo l'antitesi che pareva distrutta nel suo più alto concetto del Cosmo.

Questo giudizio sembrerà, credo, esatto a chiunque rilegga con attenzione gli ultimi capitoli del Trattatello della Immortalità.

Questo è pure, secondo il mio avviso, il modo più giusto di considerare la posizione e la conclusione del Pomponazzi intorno alla immortalità dell'anima. Questo modo abbraccia la tradizione filosofica ristretta all'Aristotelismo e la tradizione religiosa; è sotto questo doppio aspetto che bisogna guardare il Pomponazzi per comprendere come egli abbia potuto dichiarare il problema dalla immortalità un problema neutro. Se invece si fa astrazione dalla tradizione religiosa e lo si considera nella situazione nella quale egli il più spesso si mantiene, cioè in quella del filosofo peripatetico che cerca la verità secondo le norme della dialettica senza preoccuparsi delle conseguenze, allora ricomparisce il contrasto, ma sotto un altro punto di vista e con altre determinazioni. Non si ha più che fare allora con una mente in cui due tradizioni e due autorità di ordine diverso sono in conflitto, ma con un intelletto che attinge nelle sole dottrine filosofiche e nella sola dialettica le ragioni di ciò che afferma e di ciò che nega. La formola costante che esprime la sua conclusione intorno alla natura dell' anima riguarda allora la sola filosofia. Questa formola esprime alla sua volta un contrasto, ma non un contrasto fra il sì e il no come quello in cui la filosofia nega e la religione afferma; questo è contraddizione, quello è contrarietà. Di fatto d'accordo col buon senso Aristotele ha formolato il principio universale della ragione in questi termini: che non si può affermare e negare la medesima cosa nello stesso tempo sotto il medesimo rapporto. Il mettere insieme queste due posizioni è precisamente ciò che costituisce una contraddizione, e contraddizione per conseguenza è l'affermazione semplice della immortalità secondo la fede e la sua negazione semplice secondo la ragione. Ma l' uno dei termini di questa antinomia, quello della negazione filosofica, non è semplice e contiene non una contraddizione, ma una contrarietà che merita di essere esaminata con accuratezza se si vuol conoscere a fondo il pensiero del filosofo di Mantova sull'anima.

La contrarietà di cui si tratta è espressa nella formola più volte mentovata, e questa formola alla sua volta non può essere bene intesa se non si approfondiscono non solo i concetti che vi sono espressi, ma anche quelli che vi si connettono, che ne sono le condizioni e i fondamenti nella sintesi dell' Aristotelismo professato dall' autore. E prima di tutto notiamo il significato della *materialità* e del *materiale*. Questo significato evidentemente non è unico nella trattazione pomponaziana dei problemi dell' anima, ma molteplice, e aggiungo che così è e deve essere per un aristotelico. In questo sistema l' immaterialità non è punto la stessa per Dio, le intelligenze cosmiche degli astri e le intelligenze umane. Di fatto alla cima del sistema aristotelico sorge, come è noto ad ognuno, il dualismo della Materia e della Forma, della Materia che è pura potenza, della Forma che è atto puro; due principii che non possono stare l'uno senza l' altro e che insieme costituiscono l' universo, ma che sono in se stessi affatto distinti. L'una è la virtualità sostanziale da cui tutti scaturiscono gli esseri

finiti, l'altra l'energia che li trae all'esistenza in quanto è causa finale. Questa causa perfetta non è sola separata dalla materia, secondo il Pomponazzi; altre ve ne sono che da essa dipendono e che d'altra parte non dipendono affatto dalla materia; sono, è vero congiunte coi corpi celesti, ma danno l'essere e il moto a questi corpi senza nulla riceverne. È inutile insistere su questa parte astrologica del sistema e sugli ufficii di queste intelligenze, cause finali ed efficienti intermedie fra Dio e il mondo sublunare: quello che importa notare è che sono immateriali e che la loro immaterialità significa indipendenza dalla corporeità e dalla potenza, e cioè che non hanno gli attributi o i caratteri del corporeo ed essendo tutte atto, tutte energia non hanno neppure le ragioni di mutare che provengono dalla potenzialità. Dopo di esse vengono le intelligenze umane ossia le anime intellettive: esse non sono, come dice il Pomponazzi cento volte, nè affatto immerse nella materia nè affatto separabili; immerse per l'oggetto sono separabili *secundum quid*, cioè quanto alla loro funzione, quanto alla parte formale della loro sostanza; al di sotto delle anime intellettive vengono forme affatto inseparabili, e cioè le sensitive e le vegetative. Trattandosi adunque di intendere la formola che ammette la materialità e la immaterialità dell'anima umana secondo il Pomponazzi, conviene ricordare l'equazione da lui stabilita fra il materiale e l'inseparabile e fra l'immateriale e il separabile, fra lo spirituale e il non-immerso e il materiale e l'immerso, e richiamar pure alla mente i due concetti di potenza e di corporeità che, secondo lui, sono sempre uniti realmente ma altresì mentalmente distinguibili nella materia. Tutti gli esseri finiti sono nel sistema di Aristotele come nell'aristotelismo del Pomponazzi immersi nella materia considerata come potenza perchè tutti sono soggetti alla generazione; tutti pure dipendono dalla corporeità 1.° perchè la materia non è mai pura potenza, ma è sempre determinata dalla corporeità; 2.° perchè nel processo genetico delle forme finite, nello sviluppo gerarchico delle potenze l'imperfetto precede il perfetto, e il corporeo l'incorporeo; 3.° perchè la forma essendo sempre la forma di una materia e di una materia determinata, la forma anima ha per materia la forma corpo e la forma intellettiva ha per materia la forma sensitiva.

Tutto questo è verissimo e perfettamente conforme tanto all'Aristotelismo originario quanto a quello del Pomponazzi; il nesso strettissimo che congiunge sempre la forma con la materia nell'ordine dei finiti è un principio capitale di questa filosofia e diciamo pure anche della Filosofia. Ma è pure altresì da ricordare l'importante distinzione della materia prima e della materia seconda o *signata*. Se la materia prima per Aristotele e per Pomponazzi fosse identica alla materia geometrica dell'Hobbes, se fosse uguale agli atomi di Democrito e di Epicuro, se fosse l'estensione di Cartesio, se fosse in somma il corpo e nient'altro, non sarebbe possibile di farne uscire in alcun modo lo spirito: limitata alla propria forma essa potrebbe bensì produrre ancora i contrarii nella sfera circoscritta dal corporeo, ma trascenderla non mai, secondo un principio di Pomponazzi stesso e cioè: che nessuna potenza oltrepassa i suoi termini. Ma la materia prima del Pomponazzi non è questa. Essa non è certamente nuda potenza; la nuda potenza è un oggetto della nostra immaginazione, un prodotto dell'astrazione: essa non esiste senza la quantità, e la quantità è anche estensione; cosicchè le tre dimensioni sono coeterne alla materia prima;

le tre dimensioni illimitate, s'intende: poichè le loro limitazioni vengon dopo e precedono immediatamente le forme sostanziali degli elementi e dei misti. Con tutto ciò la potenza è il primo costitutivo della materia, è la stessa cosa che la materia ed è sostanza; è il soggetto dei primi illimitati ed eterni accidenti della quantità e per se stessa non è il molto e il poco; è il soggetto radicale. Quantunque in realtà la materia abbia, dice pure il Pomponazzi, sempre qualche forma e un modo attuale di esistere, nondimeno può dall'intelletto esserne separata, e così considerata è una, secondo l'essenza, per privazione, perchè da se sola non ha forma alcuna in atto, ma può tramutarsi a tutto, incorruttibile nella sua essenza, corruttibile soltanto nei modi. Medesimamente cotesta quantità (suo attributo costitutivo) quantunque sempre limitata in realtà da qualche forma, può nondimeno esserne separata per intrinseca considerazione della sua essenza e così è illimitata e una per privazione.

È precisamente questa infinità della materia prima, questa sua indifferenza e attitudine a tutte le forme che rende possibile e permette di comprendere la produzione da un medesimo principio e la coesistenza in una medesima sostanza delle forme contrarie del corpo e dello spirito, della forma sensitiva che non oltrepassa il corporeo e della intellettiva che lo trascende. Si deve sapere, dice il Pomponazzi, che vi sono nel mondo due cose molto simili, l'intelletto possibile e la materia prima, e tanto lo sono che alcuni le dissero identiche. Per conoscere così l'uno come l'altra i filosofi procedettero per la stessa via; la materia prima ricevendo tutte le forme, si conclude nel primo della Fisica (di Aristotele) che non è alcuna di esse; medesimamente l'intelletto possibile ricevendo tutte le forme materiali si conclude che non ne ha alcuna.

La spiritualità formale dell'intelletto ha dunque per ultimo fondamento nella materia prima una sostanza diversa dal corporeo e dal sensibile, e solo un equivoco occasionato dalle parole può esser causa di uno scambio fra la materia quale s'intende volgarmente, cioè la sensibile, e quella che Aristotele pone alla base della generazione delle forme. Con ciò pure s'intende la distinzione più volte ripetuta dal Pomponazzi circa gli accidenti che si riferiscono alla materia o quelli che dipendono dalla forma. Quelli che si riferiscono alla forma periscono, tolta la forma, e quelli che dipendono dalla materia permangono anche nell'assenza della prima; cosicchè la distinzione dei fatti psichici della sensitività e della vita si intende e sussiste non ostante la loro immersione nella materia e inseparabilità dal corpo, e a fortiori rimane spiegata la distinzione dei fatti intellettivi i quali dipendono dalla forma dell'intelletto e per essa si elevano soggettivamente al di sopra della *materia signata* o corporeità particolare, quantunque oggettivamente ne siano inseparabili, ed abbiano poi per ultima sostanza la materia prima, superiore, come potenza e soggetto radicale, alle forme opposte del corpo e dello spirito.

Queste considerazioni sulle attinenze fra i costitutivi della materia prima e sulle sue relazioni colla materia sensibile e segnata e coll'intelletto si possono rinforzare e compiere con un'altra avvertenza sul loro rapporto colle forme sostanziali. Secondo alcuni interpreti di Aristotele, la quantità dovrebbe seguire e non precedere la forma sostanziale nella materia; secondo il Pomponazzi si deve dire il contrario e la ragione che ne adduce è che le forme non hanno in sè le condizioni di divisibilità e di moto

che dipendono dalla quantità, e che ricevute immediatamente da una potenza che non fosse determinata dalla quantità e dal quanto, non potrebbero uscire dalla loro unità, e l'individuazione degli enti, la composizione e la risoluzione delle forme sarebbero impossibili.

Ma l'unità della forma è quella dell'energia e dell'atto; e l'energia e l'atto come la potenza pura sono cose incorporee. Il corporeo e l'incorporeo sono dunque perpetuamente connessi alla base come alla cima dell'ordine dei finiti, dalla materia prima cioè fino all'uomo. Le forme sono dunque più o meno immerse nella materia, più o meno distinte e separabili. Fra le inseparabili l'anima umana è sull'orizzonte delle cose eterne e separabili, ma rimane compresa nella latitudine delle mortali e inseparabili.

Ecco la dottrina del Pomponazzi sull'anima; antitetica quando si tratta dei rapporti della Ragione e della Rivelazione, essa allora afferma e nega contraddittoriamente la immortalità. Se volete, dice essa, una dimostrazione della immortalità la Filosofia non ve la dà, non ve la può dare: ammessa invece la verità rivelata, la Religione ve la fornisce, domandatela ad essa.

Negativa quanto alla immortalità in Filosofia questa medesima dottrina fonda la sua negazione sopra un concetto della materialità che significa immersione nel corporeo, che lascia per conseguenza sussistere l'opposizione della forma intellettiva e della materia sensibile, dello spirito e del corpo, e che deduce i contrarii da un principio superiore, e li unifica nella materia prima senza contraddizione.

Questa maniera di procedere nella spiegazione dell'universo non è propria soltanto di Pomponazzi e di Aristotele, ma si ritrova nei sistemi più dialettici dei maggiori pensatori moderni, e con più coerenza che il dualismo aristotelico della potenza e dell'atto puro permetta. È noto che lo Spinoza move da una sostanza indifferente che è sostrato e causa di tutto lo sviluppo cosmico; in essa come nella materia prima di Aristotele sono, fra infiniti attributi, i due opposti della estensione e del pensiero, ed essa pure nella sua indeterminazione logicamente primitiva porge un fondamento unico a questi contrarii, mentre la loro distinzione è assicurata dalla loro eterna incommutabile essenza immanente nella sostanza. Dal parallelismo e dalla connessione di questi attributi dipende nella compagine ed evoluzione degli esseri, fra l'altre cose, il carattere misto del composto umano, e la natura dell'anima; anche per lo Spinoza l'anima (mente) in genere ha per oggetto il corpo, e una mente individua ha per suo oggetto un corpo individuo, cosicchè i fantasmi sono per lui come pel Pomponazzi una condizione del pensare, e introducono il corporeo nella formazione dei concetti, ne rendono, in certo senso, il contenuto esteso e materiale e fanno delle menti altrettanti modi inseparabili e separabili dalla materia; inseparabili quanto alle loro facoltà sensitive, separabili quanto a quelle che dipendono dal pensiero come attributo eternamente distinto dalla estensione.

XI.

Una critica anche brevissima della dialettica del Pomponazzi non può finir qui. Vi è un punto nel quale egli non meno che lo Spinoza piglia errore insieme con

Aristotele, con Cartesio e con tutto l'Aristotelismo e col Cartesianismo fino a Leibnitz esclusivamente. Questo punto è quello della estensione. Trasportato all'origine delle cose il dualismo e l' equilibrio della estensione e del pensiero non è meno fecondo in difficoltà e incoerenze che guardato nella sfera più ristretta dell'essere umano. Tutte le critiche che lo colpiscono quì lo feriscono là: da una parte come dall'altra, medesima impossibilità di ridurre ad unità dialettica due termini di cui l' uno è la negazione dell' altro, di cui l'uno non può partorir l'altro. Invano Cartesio ragionando sul rapporto del finito coll' Infinito dichiara timidamente nelle *Meditazioni* che l' estensione sembra una realtà inferiore al pensiero; questa ragione non basta alla dialettica per fondare l' ordine ideale di cui ha bisogno; troppo vaga eziandio e indeterminata è la realtà pura, la *res* che è data da lui per sostrato indifferente all'uno e all'altra; l'unità della *res* priva di contenuto non è altro che l' unico soggetto richiesto dalla logica pel sistema razionale dei concetti e delle cose, ma rimane forma vuota. Più felice è la via tenuta dallo Spinoza in questo senso che la sua sostanza essendo anche causa efficiente e le sue essenze nessi causali, il pensiero, sia come modificazione, sia come modo o attributo, si trova in relazione immediata con l' attività del supremo principio. Di fatto una relazione intima ed essenziale fra il pensiero e l' energia è attestata dall'esperienza interna e si può dimostrare; ma che rapporto di dipendenza esiste fra l' attività e l' estensione e quale connessione ha dimostrata Spinoza fra l' estensione e il pensiero?

Chi fa dell'estensione l'essenza della materia, chi la dichiara di valore ontologico uguale a quello dell'attività interiore o esteriore. in primo luogo afferma cosa contraria a un'analisi accurata dell'ufficio e obbietto di queste diverse nozioni fondamentali; in secondo luogo rende impossibile la intelligenza del loro legame logico e la loro riduzione parziale o totale in una unità superiore. L'unità del pensiero e del pensante non possono uscire dalla estensione molteplice e divisibile; d'altra parte la quantità spaziale dell'estensione è una moltiplicità *sui generis* che non si deduce razionalmente dal discreto e dal continuo dinamico e temporaneo di cui è suscettivo il pensiero e l'*agire* che in esso è compreso.

Lo Spinoza, nel suo sistema apparentemente unitario, non ha dunque dedotta la estensione e non l'ha fondata razionalmente, come non l'ha nè fondata nè dedotta l'Hegel operando, con transito più verbale e metaforico che reale, il famoso passaggio dalla Logica alla Natura. Ed è d'uopo confessare che neppure Aristotele e gli Aristotelici, compreso il Pomponazzi, sono stati su questo punto molto felici ammettendo la estensione nella materia in sè e anteriormente all'apparizione del senso; e ciò fa tanto più maraviglia che l'Aristotelismo tutto riguarda il sensibile come inseparabile dal senso e nei sensibili comuni pone la estensione e il luogo, e fa della idea di spazio una idea di relazione fra i corpi limitanti e limitati; poichè da una parte tali principii sono fondati nell'osservazione e da un'altra rendono manifestamente impossibile di fare dello spazio e dell'estensione due cose in sè, due cose appartenenti all' ordine assoluto dell'essere o alla sua sostanzialità obbiettiva. Tant'è; il valore subbiettivo del fenomeno sensibile e l'importanza della distinzione fra esso e il noumeno sono arrivati nella filosofia a una coscienza adequata solo col Kant, e ciò non ostante. dopo di lui l' Hegel ha tenuto i risultati dell' Estetica trascendentale come non

avvenuti, cosicchè nella sua dialettica della Natura, le nozioni tolte dai sensi figurano come nozioni anteriori e superiori ad essi. Ma i nuovi studii sulla dottrina critica di Kant, se da un lato, hanno dimostrato la parte di insufficienza e di errore di che l'Estetica trascendentale può essere appuntata, hanno dall' altro confermato le vedute generali del filosofo di Königsberg sulla relatività dei sensibili e introdotto nelle norme della sintesi filosofica e nella dialettica che la costruisce, dei rapporti di cui mancava per lo innanzi il sentimento o il concetto preciso.

Il moto e l'estensione sono dati col senso, preceduti dalla energia esteriore e accompagnati dalla interiore. Il fenomenismo dei sensi ha per condizione antecedente e concomitante il dinamismo della Natura e quello dello Spirito; doppia e contraria forma della forza e del suo processo, di cui la ragione ritrova la unità generica e la totalità assoluta oltrepassando il fenomeno e le sue cause immediate.

Accomunati nella energia, manifestazione della forza, l' anima e il corpo, l' interno e l' esterno non sono più estranei l' uno all' altro. Intesa secondo questo rapporto, la materia può esser sede e condizione perpetua della vita e dello spirito senza contraddizione, e l' anima umana può aspirare alla immortalità, senza che il fenomeno sensibile, falsamente trasformato in cosa sostanziale ed esistente per sè, opponga a questa aspirazione un ostacolo insuperabile.

APPENDICE

I

Ill.mes & Sapientissimi d.ni & domini mei Colendissimi etc. Ex litteris v(est)ris: quas ad me xiiii die presentis mensis scripsistis: doctores omnes q(ui) n(un)c in gymnasio ad legendum designati sunt: lectiones suas prosequi: p(er) vos decretum esse: intellexi. Quod quidem & a me iam factum fuisset: nisi & littere v(est)re sero mihi reddite fuissent: & novi rumores exorti essent: Quare quid acturus sim a dominationibus v(est)ris cupio certior fieri: Quantum q(ue) suis preceptis faciam. Bene valeat dominationes v(est)re quibus humiliter me commendo. Mantue 25 aprilis 1512

E(xcellentissimarum) Ill(ustrissimarum) Dominationum V(est)rarum

Servulus petrus pomponatius etc.

AVVERTENZA

Debbo al lettore qualche schiarimento intorno al modo col quale è stata condotta la scelta e la trascrizione degli estratti che seguono. In primo luogo si è avuto riguardo alla importanza delle *Quaestiones* e si è data la preferenza alle materie psicologiche su quelle di metafisica pura per più ragioni; 1° perchè tutto il trattato è essenzialmente psicologico; 2° perchè le questioni psicologiche si attengono più di tutte le altre al movimento filosofico del nostro tempo; 3° finalmente perchè sono i documenti a cui si collega la dissertazione che precede e che essa si propone di illustrare.

Ho già avvertito nella dissertazione che il codice dell'Angelica non è di mano del Pomponazzi, come se ne può assicurare chiunque confronti con esso un autografo tratto dall'antico Archivio di Reggimento di Bologna che unisco a questo lavoro. Esso è certamente la riproduzione di uno o più corsi del maestro, da lui riveduta e in parte dettata o ridettata, come induce a crederlo l'esame già fatto dell'intrinseco, e può confermarlo l'osservazione che la cosa non potrebbe essere altrimenti, stante il numero grandissimo di citazioni particolareggiate e generalmente esatte di moltissimi commenti e opere di altri autori.

Nondimeno perchè non si tratta di scrittura originale, ma di una copia, e probabilmente anzi di una seconda copia; e perchè i lavori del Pomponazzi hanno essenzialmente un pregio di pensiero e non di stile, si è creduto di non conservare nè l'interpunzione, nè la scorretta maniera di scrivere del testo; si è punteggiato alla moderna tenendo conto del senso, del distacco della frase, del periodo, della distinzione e unione delle loro parti. I barbarismi sono stati corretti ognivolta che non si è creduto necessario di conservarli, per non alterare il pensiero dell'autore o per non renderne meno precisa e individuale la forma.

Piuttosto che riferire per intero una questione di cui qualche parte ha ostinatamente resistito allo sforzo ripetuto della interpretazione della scrittura e del pensiero, si è preferito una interruzione indicata con dei punti. Una o più linee di punti servono pure ad avvertire altre interruzioni di maggior momento richieste dalla scelta e dal numero limitato degli estratti. Ove la lettura del MS. è parsa dubbia si è messa fra parentesi, accanto alla riproduzione più letterale, quella da sostituirsi, con o senza interrogazione, secondo la probabilità o la certezza.

Nel terminare quest'avvertenza mi sia lecito di ringraziare il sig. conte Gozzadini, direttore dell'Archivio suddetto e il sig. prof. Paoli dell'Istituto superiore di Firenze dell'assistenza prestatami, dall'uno per l'estrazione dell'autografo del Pomponazzi, dall'altro per la revisione di un estratto del ms. di Firenze.

POMPONATIUS IN LIBROS DE ANIMA.

(Bibliotheca Angelica codex T. 3. 8).

INDEX QUAESTIONUM OMNIUM, QUAE IN HOC LIBRO CONTINENTUR.

QUAESTIONES PRIMI LIBRI.

INDEX QUAESTIONUM SECUNDI LIBRI.

(1) I numeri apposti ai titoli delle Questioni si riferiscono alle rispettive carte del Codice. — Questo indice, nel MS. viene dopo i Supplementi e prima delle ultime Questioni o Questioni aggiunte; la qual cosa conferma che Commenti e Supplementi formano un tutto completo, e che le ultime Questioni, quantunque provengano esse pure, senza dubbio, dall' insegnamento del Pomponazzi, sono un' aggiunta posteriore.

INDEX QUAESTIONUM TERTII LIBRI.

(1) I titoli delle Questioni: *Utrum magis contingat error etc.* — *Utrum pisces habeant vocem.* — *Utrum olfactus indigeat medio extraneo etc.* non sono stati compresi nell' indice del MS. per evidente distrazione del copista. Li ho rimessi al loro posto. — Debbo pure avvertire che l'ultima Questione di quest' indice del 2° libro deve essere stata richiamata in questo luogo per la sua relazione con le materie trattate nel libro medesimo, ma occupa nel MS. un altro posto.

(2) L' indice contenuto nel MS. non oltrepassa la Questione trattata a carte 190. — Il rimanente è stato ristabilito ricorrendo al testo.

SUPPLEMENTA QUARUMDAM QUAESTIONUM QUAE PRIUS IMPERFECTE TRADITAE SUNT.

NB. — Le Questioni che nella dissertazione sono state chiamate aggiunte *(adjectae)* per distinguerle dalle altre, e che nel codice sono nominate in margine semplicemente *Quaestiones Pomponacii*, sono le seguenti:

Determinatio hujus quaestionis: an quod resolutio semper fit penes substantialem formam, nec omnia accidentia excludit.

Resolutionem fieri usque ad materiam primam ex parte formarum non est dubitandum, sed non ex parte omnium accidentium; et hic erit titulus procedentis quaestionis.

An rationes seminariae praeexistant in materia.

An detur creatio in via Aristotelis et Averrois.

Determinatio hujus quaestionis ad mentem Aristotelis et Averrois: quod in coelo non sit materia ejusdem rationis cum inferiori.

Determinatio hujus difficillimae quaestionis: utrum Intelligentia sit forma dans esse orbi.

POMPONATIUS IN LIBROS DE ANIMA.

(Bibliotheca Angelica codex T. 3. 8).

QUAESTIONES PRIMI DE ANIMA POMPONATII.

Utrum anima sit subiectum in libro De anima.

Post expositionem primi textus primi De anima Petrus Pomponacius multas movet quaestiones, quarum prima est:

Numquid sit verum quod peripatetici dicunt animam scilicet esse subiectum. Chartae 1 recto

In qua materia sunt tres opiniones. Prima est Alberti de Saxonia quod corpus animatum est hic subiectum et non anima: et ratio quia illud est subiectum de quo probantur passiones et proprietates. Sed hic investigantur passiones corporis animati, ergo. Anterior est nota; et brevior probatur, quia sentire moveri et nutriri sunt passiones corporis animati, et forte intelligere; si quis enim dicat animam sentire, diceret etiam tessere (sic) vel filare (sic). Item corpus animatum hic consideratur quod non fieret nisi esset hic subiectum.

Alia est opinio [1] P. V. et Apollinaris dicentium quod ex hoc libro De anima, et ex Parvis naturalibus et ex libro De animalibus integratur unus liber, cuius est assignare duo subiecta, subiectum *quod*, scilicet corpus animatum; et subiectum *quo*, scilicet animam: et colorant etiam dicentes quod sicut in libro Physicae corpus mobile est subiectum, tamen in primis libris naturalibus principia naturalia sunt subiectum. Sic in proposito est, quia anima est per quam fiunt operationes, et est subiectum *quo;* corpus vero animatum est subiectum *quod*.

Tertia opinio est omnium bene sentientium. Alexander, Themistius, Averroes. A..... [2] Ch. 1 verso Aegidius; et videtur etiam quod sit mens Aristotelis, quod dat definitionem de anima et investigat passiones et proprietates eius. Non tamen dico quod est, ut demonstro; mihi tamen magis placet. Et Aristoteles hoc ubique videtur dicere quod sit anima.

Ad rationes: « illud est subiectum etc. » respondetur quod illæ passiones probantur de composito et de anima: ut autem anima est principium istarum passionum, istæ passiones sunt animae ut *quo*, corporis autem ut *quod*.

Ad secundum: corpus animatum non est hic consideratum ut de eo probentur passiones eius; sed ut est subiectum animae, et ut ponitur in eius definitione: et si

(1) Pauli Veneti.
(2) rasura in codice.

propter hoc ipsum esset subiectum, cuiuscumque scientiae possemus assignare infinita subiecta.

Ad argumentum P. V. dico quod argumentum supponit falsum quod corpus materiale sit subiectum in libro Physicae, imo principia naturalia sunt ibi subiectum.

Quem locum occupet iste Liber. Quaestio secunda.

Haec est secunda quaestio mota in prima textus (sic) de ordine huius libri, quemnam locum obtineat iste liber inter ceteros libros philosophiae naturalis. Ordo enim necessarius est in scientiis. et loquor hic de ordine doctrinae, et non perfectionis; quia ordine perfectionis est primus iste liber.

Ch. 2 recto In hac materia sunt opiniones. Avicenna in Naturalibus, quem fere omnes latini insequuntur, tenet quod sit sextus in ordine; et ponunt librum De plantis in septimo loco, et librum De animalibus in ultimo loco. Huic sententiae multi adversantur. De ordine priorum omnes conveniunt, quia Aristoteles ponit illum ordinem in principio Metaphysicorum. De aliis vero dissentiunt.

Averroes in primo Metaphysicorum tenet quod liber De plantis et De animalibus praecedat librum De anima; et ita volunt Graeci. Isti tamen discordant inter se, quia Averroes in loco citato vult quod liber De plantis praecedat librum De animalibus. Alii vero volunt oppositum; et ratio est quia volunt quod liber De animalibus praecedat librum De anima, quia partes animalium et animalia, plantæ et partes plantarum habent se ut materia respectu animae: materia autem est prior forma. Amplius in definitione animae plantae et animalia ponuntur; et sic secundum istos liber De anima est non sextus in ordine.

Isti autem bipartiti sunt, quia aliqui volunt quod liber De animalibus ponatur in sexto loco et liber De plantis in septimo: et adducunt pro se dictum Aristotelis in libro Metaphysicorum, ubi dicit: « determinato de motu, oportet determinare de animalibus et plantis ». Ecce quod ponit librum De animalibus ante librum De plantis; et ratio est quia a notioribus incipiendum est; sed sic est quod organa in animalibus
Ch. 2 verso sunt notiora quam organa in plantis, quia tantum cognoscimus organa in plantis per similitudinem ad animalia. Unde Aristoteles hic in secundo huius dicit, quod radices assimilantur ori; et ista est opinio Themistii et Graecorum.

Alia est opinio, quam tenet Averroes in Paraphrasi Metaphysicorum, quod liber De plantis praecedat librum De animalibus; et ratio sua est, quia natura tendit de imperfecto ad perfectum: ideo (libro) De plantis quae sunt imperfectiores animalibus debet praecedere liber De animalibus.

Quae autem istarum opinionum sit verior iudicium est difficile, nec multi facio hoc. Tamen Avicenna in libro dicto dicit, quod si alius alium fecerit ordinem non multi facit: et Averroes in loco dicto dicit, quod si quidem est ordo necessarius sicut in principiis, in aliis vero non. Dico tamen unum, quod secunda opinio mihi magis placet, et videtur magis consona veritati. Quod autem Avicenna non loquatur ad mentem Aristotelis, patet in extremis verbis De motu animalium, ubi dicit: « diximus de animalibus et plantis »: et in calce libri De longitudine et brevitate vitae dicit: « perfecto libro De anima et Parvis naturalibus, est perficere scientiam de animalibus ». Hoc autem non esset si adhuc sequeretur liber De animalibus. Sciendum quidem quod

ista dicta possent glosari: sed glosa destruit textum, quia Aristoteles fuit ordinatissimus. Quare videtur dicendum quod post librum De mineriis ponatur liber De animalibus; deinde liber De plantis; deinde liber De anima.

Ad opposita autem respondetur quod Avicenna et alii recte dicunt loquendo de ordine naturae; sed notandum est, ut bene dicit Aristoteles quinto Metaphysicorum, quod non est semper unde natura incipit, unde etiam apparet nobis: quia autem liber De animalibus est facilior, imo dicitur historia quae aeque nota est grammaticis ac phi- Ch. 3 recto
losophis, ideo ab eis liber incipit.

Ad Averroem similiter dicendum est quod verum est quod ordine naturae imperfecta praecedunt perfecta; sed quia non possumus cognoscere plantas nisi cognoscamus organa earum; haec autem non sunt cognita nisi cognitis organis animalium, (hoc est) quare liber De animalibus praecedit. Et Aristoteles primo Metaphysicorum praeponit librum De animalibus libro De plantis: et ita habet textus graecus. Consuli enim ego Graecos in hoc.

Nobilitas scientiae a quo sumatur.

Quaestio est a quo sumatur magis nobilitas scientiae, an a nobilitate subiecti, an a certitudine demonstrationis, vel aequaliter ab ambobus.

Thomas eleganter dicit quod impossibile est quod aequaliter ab ambobus sumatur, quia sunt diversarum specierum; et quia sunt diversarum specierum, habent se secundum prius et posterius. Sed est dicendum quod magis sumitur a nobilitate subiecti; et ratio est quia subiectum est essentia rei; modus autem declarandi est instrumentum adventicium superadditum rei, sicut qualitas quaedam; ergo magis sumitur a nobilitate subiecti. Et Aristoteles in primo De partibus animalium, capite ultimo, dicit: « melius est scire modicum de honorabilibus, etiam si topice illud sciamus, quam multum scire de ignobilioribus etiam demonstrative ».

Sed contra argumentatur, quia si a nobilitate subiecti sumitur nobilitas scientiae, sequitur quod scientia de Deo esset infinitae perfectionis. Consequentia probatur, quia sicuti se habet subiectum ad subiectum, ita scientia ad scientiam. Assumo ergo scientiam de anima, quae cum sit aliquantæ perfectionis, sit ut unum: et probo quod scientia de Deo est infinita, quia proportio Dei ad animam est infinita; ergo et scientia de Deo est infinita. Apollinaris respondet, et est responsio Thomae in 3.° Contra gentiles ubi quaerit an scientia de Deo, quae habetur in patria, sit infinitae perfectionis. Isti qui tenent scientiam capere nobilitatem a subiecto, negant illam similitudinem, quia illa scientia est in intellectu humano qui finite apprehendit. Ista responsio non placet mul- Ch. 3 verso
tis, quia dato quod Deus sit infinitus et scientia sua finita, sequeretur quod daretur aliqua cognitio alicuius creaturae nobilior cognitione Dei. Sit enim, verbi gratia, cognitio quae habetur de Deo, ut octo; cognitio vero de anima sit ut unum: et cum quaelibet cognitio ipsius Angeli sit perfectior cognitione ipsius animae, erit, verbi gratia, cognitio Angeli ut duo: et cum Deus quocumque Angelo dato, perfectiorem eo possit producere Angelum, ita perfectum, ut eius proportio ad animam nostram erit ut decem; et ita cognitio talis Angeli erit perfectior cognitione de Deo. Et hoc est maximum inconveniens. Sed noscitur quod nullum horum argumentorum procedit secundum Philosophum, quia Philosophus tenet Deum esse finiti vigoris; nec posse producere Angelum novum, nec addere sibi illam perfectionem, quia ea quae facit necessario facit.

Quomodo scientia de anima excedat alias certitudine demonstrationis.

Quaestio est quomodo scientia de anima excedat alias scientias certitudine demonstrationis, ut dicit hic Averroes; cum tamen ipsemet Averroes secundo Metaphysicorum commento ultimo dicit quod demonstrationes mathematicae sunt in primo gradu certitudinis, naturales vero sequuntur; et habet ibi Aristoteles quod astrologia et mathematica non est in omnibus expetenda, et in primo Metaphysicorum enumerans conditiones sapientiae dicit quod ipsa habet demonstrationes certiores: quare videtur contradictio et ideo debemus conciliare ista dicta.

In oppositum est Averroes hic, pro quo est notum quod Thomae et Averrois expositio non se compatiuntur ad invicem. Dicebat enim Thomas certitudinem de anima ideo esse quia eam in nobis experimur, et si sic, expositio Averrois non potest stare, nec potest dictum Averrois verificari, quum hac ratione etiam scientia de animalibus et libri Parvorum naturalium excederent alias scientias, quum certiores de
Ch. 4 recto talibus reddamur, quia in nobis experimur ea; et etiam scientiam divinam excederent, cum de intelligentiis parum aut nihil sentiamus, nec eas in nobis experimur. Dato ergo hoc, non tamen scientia de anima haberet hoc privilegium. nec etiam divina scientia excederet hoc modo alias scientias. Nec etiam si teneamus expositionem Themistii, dictum Averrois potest verificari; dicit enim Themistius certitudinem de anima, quia consideratur de intellectu qui omnium est regula et mensura; sed hac ratione etiam ista scientia excederet divinam, quum divina non considerat de intellectu nostro. Sequendo autem expositionem istorum patet solutio ad argumentum et ad contradictionem. Ad primum dicitur quod aequivocatur de certitudine hic et ibi. quia in hoc loco dicit quod scientia de anima est certa certitudine obiecti, quia est de rebus in nobis existentibus, et in secundo Metaphysicorum loquitur de alia certitudine. scilicet demonstrationis. Et in aequivocis non est contradictio.

Ad secundum respondetur ponendo distinctionem quoad nos et quoad naturam. Mathematica est de maxime notis naturae . . . . sed volendo salvare dictum Averrois dicemus certitudinem demonstrationis duplicem esse, quoad nos et quoad naturam: talis distinctio est manifesta ex primo Posteriorum sexto. Dicitur notior quoad nos, quia est minus dubia nobis: quoad naturam vero est cognitio rei quae de se est manifesta, sed si nos lateat. hoc est ex defectu nostri et non sui, ut dicitur secundo Metaphysicorum textu commenti primi; et ita dico quod mathematicae quoad nos sunt in primo gradu cognitionis (?), qúia causae eorum sunt nobis certiores quam effectus, abstrahunt enim a motu: et ideo Philosophus sexto Ethicae, cap. nono, dicit quod pueri possunt bene in mathematicis instrui, et ab hoc doctrinales dicuntur cum bene possunt doceri. In secundo autem loco ponuntur naturalia cum in eis ab effectu sensibili noto in cognitionem causae deveniamus: sed cum effectus sint variabiles, unum et idem a diversis causis poterit provenire. Unde erunt plura media ad unam conclusionem, quia naturalia non possunt esse ita certa sicut mathematica (?) tantum unum
Ch. 4 verso medium habentia, sed divina ipsa (scientia) in ultimo loco est ponenda cum sub nullo sensu cadant ipsa abstracta; et ita nec de causa nec de effectu eorum sumus naturaliter certi. Sed si volumus loqui de cognitione quoad naturam, est totaliter ordo praeposterus; et in primo loco divinam collocabimus tamquam perfectiorem, et quae est maioris entitatis; in secundo vero loco ponetur naturalis quae firmiorem entitatem habet

ipsis mathematicis; et inter eas scientia de anima est primum, quia anima intellectiva habet firmius esse omnibus a naturali consideratis, et est certior in se: licet quoad nos sit oppositum, et propter hoc forte Aristoteles vocat scientiam de anima historiam, propter non esse tantam certitudinem de illa sicut de aliis. Et ita hic vult Commentator habere scientiam de anima quoad naturam excedere omnes alias scientias praeter divinam, cum anima ipsa sit perfectioris entitatis omnibus generabilibus et corruptibilibus: et ita patet solutio quia est aequivocatio de demonstratione.

Sed si diceret Commentator: dixisti mathematicam quoad nos esse certiorem; hoc videtur falsum, quia mathematica est de sensibili communi, naturalis vero de sensibili proprio. Sed iuxta Philosophum secundo huius, sensibile commune non habetur nisi per proprium sentiri; ergo et quoad nos naturalis erit certior. Tum etiam quia mathematica procedit demonstratione *propter quod* (1) naturalis vero demonstratione *quia* (2); demonstratio autem *quia* est notior nobis demonstratione *propter quod*. Ergo.

Item exemplum de astrologia et geometria non accommodatur nisi de notitia quoad nos; quomodo ergo Averroes loqui potest de notitia quoad naturam? Item idem esset dicere habere nobilius subiectum et certitudinem demonstrationis quia unum dependet ab altero. Ad primum respondetur quod licet naturalis scientia sit de obiecto certiori, non tamen eius scientia erit certior. cum esse obiectum certum dicat tantum cognitionem simplicem: sed esse scientiam certiorem dicit relationem causae super effectum, et ita, licet obiectum scientiarum materialium sit minus notum quoad nos, tamen eorum causae sunt magis notae et sensatae quoad nos. ex quibus procedimus. Ch. 5 recto
Et hoc non viderunt moderni.

. . . .

Ulterius est alia dubitatio, penes quod attendatur certitudo quoad nos et quoad naturam. Respondetur quod certitudo quoad nos habet attendi penes notitiam causae super effectum, et per hoc excluduntur omnes vel quasi omnes dubitationes; quod si aliquando procedamus ab effectu super causam, est via indirecta, et sodomitica proprie dici debet, et semper, sive a causa sive ab effectu procedamus, a notioribus nobis procedimus; sed diversimode; aliquando enim in mathematicis procedimus a notioribus nobis, et naturae, aliquando solum ex notioribus nobis, numquam a notioribus naturae tantum.

. . . .

Utrum spectet ad naturalem considerare de anima. Ch. 9 verso

. . . .

Dicendum igitur est aliter quod consideratio de omni anima est naturalis. De vegetativa et sentitiva non est dubium; sed tota lis est de intellectiva; quod si teneamus eam mortalem, ut tenuit Alexander. clarum est hoc quia educitur de potentia materiae: sed quia haec opinio est falsa, ideo relinquo eam.

Dicimus ergo quod sive intellectus sit unus, sive plures, est naturae ancipitis, et Ch. 11 recto
(est) medium inter aeterna et non aeterna, quia natura vadit ab extremo ad extremum cum medio . . . . videmus ut in animalibus; sunt enim quaedam animalia media inter plantas et animalia, ut spungiae marinae, quae habent de natura plantarum, quae sunt affixae terrae, habent etiam de natura animali pro quanto sentiunt. Similiter inter

(1) Τὸ διότι. (2) Τὸ ὅτι.

animalia est simia, de qua est dubium an sit homo an animal brutum; et ita anima intellectiva est media inter aeterna et non aeterna: et ideo Plato ponebat eam creatam in horizonte aeternitatis. Quibus stantibus, oportet ponere eam duplicis naturae et habere duplicem operationem, unam nullo modo dependentem a corpore, et hoc patet secundum fidem in anima, et etiam secundum Platonem, ut infra determinabimus de mente Aristotelis et Averrois tenendo autem quod sit unica. Habet etiam operationem dependentem a corpore, de qua non est dubium: quo stante patet quod non est consideratio in dictis Aristotelis, quia si anima est naturae ancipitis, partim est de consideratione naturalis; in quantum mobilis et transmutabilis, est physicae considerationis; in quantum vero ad suam operationem separatam, est considerationis divinae; et haec opinio mihi videtur concordare cum dictis Aristotelis ibi. Mihi autem contingit quod dicit Hieronymus quod contingit de se: « multi latrant in foro contra me, et scripta mea legunt et honorant in thalamo »; nam concurrentes nostri ascribunt sibi nostra.

Ch. 14 recto . . . .

Numquid scientia de anima sit difficillima.

. . . .

Ex quibus sequitur quod nihil intelligitur nisi sit in actu: anima enim intelligit, et non nisi recipiendo: nihil autem movet nisi quod est in actu: quod si aliquid occurrat nostro intellectui quod non sit in actu, per accidens intelligitur, sicut est materia prima, quae non est in actu, vel parum, saltem ita ut non sit sufficiens movere intellectum de se, sed per suffragia et intellectiones aliorum intelligitur. Quia autem omnia non sunt in actu aequaliter, sciendum est quod quaedam sunt in actu perfecto, ut merito debilitatis intellectus nostri nequeant intelligi, sicut Deus et Intelligentiae, sunt enim hic in maximo actu: imo Deus est totus actus. Unde quamvis intellectus noster sit in pura potentia, et abstracta sint multum activa, non est credendum quod intellectus possit ea recipere, quia intellectus noster est debilis ita ut non possit tantum lumen sustinere, ideo non movetur ab ipsis: et propter hoc poetae fingunt quod Iuppiter quando accedebat ad aliquam mulierem, deponebat suam divi-
Ch 14 verso nitatem. Sic est de intellectu nostro, quamvis (non) sit in pura potentia; quia tamen est debilis entitatis, non potest recipere maximum lumen Intelligentiarum et Dei qui est purus actus; et hoc maxime est verum secundum fidem quae tenet Deum esse infiniti vigoris. Aliqua autem sunt quae etsi sint in actu, tamen intellectus non potest illa recipere ratione debilitatis quam in se includunt talia entia, et ex hoc non possunt agere in intellectu nostro, sicut sunt motus et tempus, de quibus dicitur quod non sunt apta intelligi ratione debilitatis eorum, non autem ratione intellectus. Relinquitur ergo quod media inter ista, sicut proportionata intellectui nostro et ex parte modi cognoscendi et ipsius obiecti, sunt intelligibilia ab intellectu nostro; et hoc est quod dicit Philosophus secundo Metaphysicorum textu commenti noni, quod difficultas cognoscendi in nobis nascitur vel ex parte rei cognitae vel ex parte modi cognoscendi; ideo dicitur ibi quod sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, sic intellectus noster ad manifestissima in natura. Intellectus ergo bene cognoscit intermedia quae ipsi sunt proportionata. Aliud est advertendum, quod ex quo anima intellectiva est naturae ancipitis inter bruta et abstracta, non intelligit nisi cum adminiculo sensuum iuxta illud: « necesse est quemcunque intelligentem phantasmata speculari ». Ex quo

sequitur quod quae offeruntur sensui a nobis faciliter possunt intelligi, quae non putantur difficulter: et ista difficultas (est) ex parte nostri modi cognoscendi, quia nonnisi per sensum cognoscimus. Aliud etiam est notum, quod triplex est anima. vegetativa sensitiva et intellectiva. Stantibus his, dico quod metaphysica est in supremo gradu difficultatis; et ratio est clara ex praedictis, quia difficultas creatur in nobis ex eo quod non sumus capaces tanti luminis quantum est Intelligentiarum et Dei, qui in meta- Ch. 15 recto
physica considerantur. Ad hoc accedit secunda ratio, quia intellectus noster non intelligit nisi per fenestras sensuum, quae vero in metaphysica considerantur sunt remotissima a sensu. Sed dices: nonne abstracta habent accidentia per quae possunt cognosci, ut motus et tempus? Respondeo, ut bene dicit Commentator, quod ista accidentia non ducunt in cognitionem Dei et aliarum Intelligentiarum ut sunt de consideratione metaphysici, sed ut de naturali: aeternitas enim motus creat notitiam naturalem: quod enim sunt Intelligentiae pertinet ad naturalem; metaphysicus autem considerat altiores operationes Intelligentiarum; non *quia est* sed *propter quid* Intelligentiarum considerat.

. . . . Ch. 24 recto

Utrum dentur universalia realia.

Praestat maius perscrutandum, quia dicit Aristoteles: « Universale aut nihil est aut posterius est ».

Quomodo est de ipsis universalibus, an dentur universalia realia; et ut obtruncemus obtruncanda et dicamus dicenda, quatuor occurrunt opiniones, quas intendo declarare cum suis fundamentis. Prima est opinio Platonis, quae volebat quod in rebus naturalibus singulae speciei corresponderetur sua idea quae esset aeterna. Ista vera singularia dependentia sunt propter participationem illius ideae. Et ista talis idea est quae vere intelligitur et quae vere scitur, et quantumcumque habeat multas rationes per se, tamen adducemus solum secundas (sequentes?) omnes alias comprehendentes.

Plato, ut bene recitat Aristoteles decimo libro Metaphysicorum, imaginatus est illam idealem formam, primo ut salvaret generationem; quia ut bene ad longum habet videri in duodecimo Metaphysicorum textu commenti tertii et decimoctavo, cum videmus Ch. 24 verso
Socratem generari mortuo patre, tunc quaerebat a quo generatur Socrates. Non enim a patre, quia ille non est: nihil enim agit nisi ut est in actu; non a virtute seminali, quia est imperfecta; nihil autem agit ultra gradum proprium; quare oportet recurrere ad ideam quae est vere agens. Quod si hoc est verum de genitis per propagationem, idem erit de genitis per putrefactionem. Similiter est dicendum de inanimatis. Secunda ratio Platonis ad ponendum ideas fuit ex parte scientiae et modi intelligendi: nam aliquando intelligimus naturam hominis in se esse risibilem, et ita quia, ut manifestum est, possumus intelligere hominem in universale absque intellectione singularium. Ista ergo intellectio aut est vera, aut falsa. Non falsa, esset enim inconveniens intellectus ficticie operari; ergo est vera; ergo aliquid correspondet ei in re. Non singularia; ergo ideae. Ratione etiam scientiae, quum scientia differt ab opinione: quia opinio, ut singularium et contingentium, non potest esse scientia, sed tantum opinio; ergo alicuius perpetui erit scientia, et talis est idea secundum universale: ergo. Hanc opinionem damnat Aristoteles primo et septimo Metaphysicorum; primo quum destruit generationem univocam; nam ideae sunt aeternae, singularia vero

sunt corruptibilia; modo si corruptibile ab incorruptibile generatur, ergo generatio non est univoca, quia generabile et incorruptibile differunt plusquam genere. Secundo, frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, et aeque bene; entia enim non sunt multiplicanda sine necessitate: Sed generatio potest absque ideis salvari, quum sol et homo generant hominem: ergo. Tertio, ista opinio destruit modum intelligendi; quando volo intelligere aliquid artificiale, universaliter possum intelligere;
Ch. 25 recto et non posuit Plato aliquam ideam in artificialibus. Quarto, positis ideis destruitur scientia, quia potest *sciri idea, et non ideata*: quod probatur, quum definitio est principium determinationis, et definitio debet praedicari de definito; idea autem non praedicatur de ideatis; ergo ideata non sciuntur; vanum est ergo ponere ideas ut sciantur ideata, quia non possunt sciri.

Secunda opinio est Realium, quae est monstruosior prima, quam numquam potui recipere, cuius inventores fuerunt Buridanus, Paulus Venetus, et Scotus, qui voluerunt quod, seclusa omni operatione intellectus, detur universale reale. Quod probant: quum scientia est de ente reali, ergo subiectum vel erit universale, vel singulare: non singulare, quum singularium non est scientia ut singularia sunt; ergo istud erit universale.

Secundo, intellectus in prima sui apprehensione intelligit universale, quia universale est obiectum intellectus; sed non potest dici quod tale universale sit causatum ab intellectu, quia numquam fuit ab intellectu nisi nunc; ergo tale universale est reale: et sic dicendum est de omnibus.

Tertio, desiderium est . . . et potius in universali et non huius vel illius; sed desiderium est ad reale: ergo datur universale in re.

Quarto, contractus est universalium, quum emptio frumenti non limitatur ad hoc vel illud frumentum, sed ad frumentum in generale. Contractus autem non fiunt de conceptibus, sed de realibus.

Quinto, Socrates et Plato magis conveniunt quam Socrates et Brunellus: sed ista convenientia non est conceptuum, imo realitatum . . . .
. . . . Secunda consideratio est quod universale reale realiter distinguitur a singulari; quae consideratio probatur sic: illa non sunt idem realiter, de
Ch. 25 verso quibus praedicantur contradictoria; sed universale et singulare sunt huiusmodi; ergo distinguuntur. Anterior patet, et brevior probatur; quia universale est aeternum, et singulare corruptibile: universale non est de numero singularium, nam universalia praedicantur de pluribus, singularia non. Et in his duabus considerationibus videtur conveniri cum opinione Platonis. Tertia consideratio: licet universalia sint realia et realiter distincta a singularibus, non tamen propter hoc universalia sunt separata a suis singularibus loco et subiecto: patet ex dictis Averrois septimo Metaphysicorum textu commenti trigesimiprimi: Mixtio universalis cum singulari est fortior mixtione accidentis cum subiecto. Secunda ratio: si universalia essent separata a singularibus, non videretur quomodo possent declarare essentiam singularium; et hoc est in quo Aristoteles arguit Platonem. Est ergo consideratio responsalis ad quaesitum quod universalia sunt res distinctae realiter a singularibus.

Ista secunda opinio mihi videtur in extremo monstruositatis, non intelligibilis: nam si haec natura, quam ponunt isti, esset incorporea, adhuc posset esse tolerabilis, quum ad minus posset intelligi sicut unicus intellectus Averrois, quamvis

esset una chimera. Sed ista opinio iudicio meo vult quod sit una natura communis verbigratia hominis, quod sit in re, et eadem in me, et quod sit composita ex materia et forma, et quod sit in diversis locis. Haec mihi videtur una fatuitas. Unde videtur mihi quod isti fuerunt astricti propter aliqua argumenta ad incurrendum in hunc manifestissimum errorem, et quod dixerunt hanc opinionem ore, corde vero nescio quomodo potuerunt hoc affirmare: et isti mihi videntur similes Zenoni qui patiebatur infinita tormenta, et videbat unum motum causari, et propter quandam ratiunculam negabat motum esse. Secundo, quando generatur aliquid singulare, Ch. 26 recto
quomodo hoc singulare ingreditur hanc naturam compositam ex materia et forma? Tertio, universale debet praedicari de suis singularibus, praedicatione dicente hoc est hoc; sed universale reale est realiter distinctum a singulare per se; ergo non poterit de singulari praedicari praedicatione dicente hoc est hoc; ergo si natura hominis est de essentia Socratis, quomodo poterimus concedere naturam hominis esse aeternam, quum natura Socratis erit corruptibilis? Dices hanc naturam non esse corruptibilem per se sed per accidens; saltem habebo quod haec natura erit corruptibilis vel per se vel per accidens. De hoc nihil ad me. Quarto, intelligendo formam et materiam Socratis videtur mihi quod perfecte Socratem intelligam absque consideratione illius naturae, quam nescio si sit una tunica sicut in rege. Quinto, universale est quid distinctum realiter a re reali; ergo Deus poterit facere universale et singulare distincta realiter. Ideo dimitto hanc fatuitatem expressam.

Tertia opinio est Scoti in hac materia, sicut narratur ab ipso secundo Sententiarum et septimo Metaphysicorum, quaestione propria, quae tres habet considerationes; quarum prima est ista, quod universale est natura communis realis apta nata esse in pluribus seclusa operatione intellectus; et in hoc convenit cum secunda opinione. Quae consideratio sic probatur: si non esset vera ista consideratio, sequeretur quod intellectus sua prima apprehensione falsa intelligeret; quod probatur quia si ex parte rei non esset nisi singulare, intellectus semper intelligeret singulare in quantum universale: ista autem intellectio esset falsa. Antecedens probatur quia obiectum intellectus est universale et non singulare; si ergo obiicitur singulare, intellegitur ut universale, et sic apprehendet semper singulare sub opposito actu, et per accidens; et si intellectus errabit in sua prima apprehensione, errabit etiam in aliis intellectionibus, Ch. 26 verso
quum aliae a prima dependent: et si haec prima est falsa, aliae quoque falsae sunt, nisi per accidens sint verae; sicut ex falsis verum concluditur. Secundo, obiectum alicuius potentiae semper praecedit operationem illius potentiae; sed universale est obiectum intellectus; ergo quamlibet intellectionem praecedit universale: ergo.... [1]. Tertio, obiectum alicuius potentiae praecedit operationem illius potentiae: sed universale est obiectum sensus, ergo universale est ens reale nullo modo spirituale. Anterior est evidens; brevior probatur; quum aut obiectum sensus est universale aut singulare: non singulare, quia dicas tu quod obiectum sensus, ut puta visus, sit hic color: contra obiectum alicuis potentiae movet illam potentiam; sed sensus visus potest moveri ab alio colore, quam ab isto; ergo iste color non est obiectum adaequatum visus.

[1] Qui manca la transizione dall' argomentazione precedente, fondata sul supposto dell'universale come obbietto dell'intelletto, alla seguente che pone la tesi dell'universale come obbietto del senso.

Et sicut dictum est de uno, ita dicatur de aliis; quare relinquitur quod obiectum adaequatum sensus sive potentiae sensitivae est universale. Ergo universale est ens reale et non spirituale. Quarto, scientia est rei realis; non enim determinamus risibilitatem inesse conceptibus, sed determinamus hoc praedicatum reale, scilicet risibilitatem inesse homini per se primo: et similiter definimus res et non conceptus. Quaero ergo aut ista res realis, verbigratia risibilitas, insit per se primo singulari hominis aut universali naturae hominis. Non primum, quia tantum iste homo esset risibilis: ergo haec risibilitas inest per se primo universali naturae hominis, et sic est ens reale sicut dictum est. Ergo universale est illa natura communis realis. Quinto, in omni genere est unum quoddam tanquam metrum et mensura aliorum in eo genere, sicut in genere colorum est albedo; sed mensura entis realis est realis, Ch. 27 recto quia mensuratum reale est a mensura reali. Quaero ergo: aut ista mensura est hoc singulare, verbigratia . . . . et quia hoc singulare est corruptibile, talis ergo mensura erit corruptibilis; ergo universale reale erit hoc tale quod est mensura. Sexto, contrarietas quae cadit inter contraria est realis; sed calidum non contrariatur frigido per hanc frigiditatem vel caliditatem particularem, quum etiam alia caliditas et frigiditas sunt contraria; ergo contrariantur per calidum, et sic in universali; dabitur ergo universale reale. Septimo, comparo eadem inter species et inter genera, sicut dicit Aristoteles septimo Metaphysicorum et septimo Physicorum: sed in conceptibus specificis potest cadere comparatio; ergo Aristoteles per genera et species intelligit universalia realia, aliter dictum eius esset falsum; ergo. Similitudo fundatur super qualitate, et non super qualitate secundum numerum sed secundum speciem in universali; sed qualitates multae supra quibus fundantur similitudines sunt res; ergo universalia erunt entia realia. Octavo, si non darentur universalia realia, sequeretur quod omnia entia realia inter se solo numero differrent. Consequens est falsum et impossibile; ergo et antecedens. Consequentia probatur; quia differentia est ens reale: sed per se nihil est reale nisi singulare; ergo omnis differentia erit singularis; quare nulla erit specifica; sed quae differunt, tantum per differentiam differunt; ergo omnia quae differunt, tantum secundum numerum differunt. Consequentis impossibilitas patet, quia omnia aequaliter differunt. Stante ergo hac prima consideratione, ponitur secunda consideratio per quam discrepat Scotus a Buridano quae talis est: universalia realia non sunt realiter distincta a singularibus: probatur, nam quae sunt realiter distincta, possunt ad invicem separari; sed per se universale reale est distinctum a singularibus; ergo singularia possunt esse absque eorum natura universali. Secundo, si sic esset ut isti volunt, universale non Ch. 27 verso posset praedicari de pluribus praedicatione dicente hoc est hoc. Tertia consideratio: universalia distinguuntur a singularibus ex natura rei; probatur, quia si non distinguerentur ex natura rei, sequeretur quod praedicata contradictoria praedicarentur de eodem; nam incorruptibilitas praedicatur de universali, corruptibilitas de singulari. Ista opinio licet sit doctissimi viri, tamen mihi videtur esse falsa, et primo contra primas consequentias arguo unico argumento, quod facit Thomas in libello De ente et essentia: prima enim consideratio fuit quod secluso omni opere intellectus datur una natura communis apta esse in pluribus; sed contra dicit Thomas: aut ista natura communis apta nata esse in pluribus est ens reale, aut intentionale scilicet per opus intellectus. Si secundum, habeo intentum; si primum, ergo omne praedicatum attributum speciei, vel ei attribuitur per se,

vel per accidens; si per se, ergo quidquid de intrinseca ratione inest alicui rei est aptum natum praedicari de quovis contento sub illa re; et isto modo cum singulare contineatur sub universali suo, praedicabitur de multis. Si autem dicas quod hoc praedicatum, verbigratia humanitas realis, attribuatur speciei hominis per accidens, quaero: aut hoc praedicatum attribuitur huic speciei per accidens proprie, sicut esse risibile attribuitur speciei hominis; et tunc arguitur ut prius; aut per accidens attribuitur speciei verbigratia quod primo attribuatur individuis, secundario et per accidens speciei, sicut nigredo speciei corvi; ergo hoc praedicatum de pluribus attribuitur primo et per se proprie singularibus, secundario vero et per accidens universalibus, quod est inconveniens; et hoc argumentum.

Secunda consideratio est admiranda, quum si unum et idem est singulare cum universale, quot erunt singularia, tot erunt universalia. Item corrumpetur universale ad corruptionem unius singularis.

Quarta opinio iudicio meo est Averrois, Thomae, Aegidii, et Nominalium, licet Nominales in solo modo respondendi non conveniant cum istis. Quae opinio dicit quod secluso omni opere intellectus non est ponendum universale, et per universale intelligunt quod est aptum natum esse in pluribus et de multis praedicari, indifferenter se habens ad multa singularia: imo nullum reale est indifferens ad plura singularia, sed omne reale est singulare . . . . . . quod probatur per Averroem hic in commento octavo, ubi dicit quod definitiones non sunt generum et specierum existentium extra animam, sed sunt rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui facit universalitatem in rebus. Et primo Metaphysicorum textu commenti sexti dicit speciem esse intentionem existentem in pluribus secundum numerum, et adhuc evidentius in textu commenti vigesimisexti et vigesimiseptimi eiusdem primi et in multis aliis locis. Advertendum tamen est quod universale causatum ab intellectu duplex est, unum quod dicitur indifferens, quod sumitur pro quadam natura communi indifferenter se habente ad omnia sua singularia. Alio modo sumitur universale pro quanto non intelligitur illa natura communis indifferens, sed ultra hoc attribuitur huic naturae communi intentio. Utrumque enim istorum fit per opus intellectus, primum enim fit per intellectum agentem, quando verbigratia intelligo hominem indifferenter se habentem, et de hoc intellexit Commentator in hoc primo commento octavo; et communiter tale universale dicitur prima intentio. Secundum universale fit per comparationem suorum singularium inter se, et collationem similitudinis inter sua individua. Unde maxima similitudo ex comparatione individuorum inter se per opus intellectus electa causat speciem specialissimam; non ita magna causat genus respectu illius speciei; et ideo minima similitudo causat genus generalissimum, et hoc voluit Averroes duodecimo Metaphysicorum commento quarto. Unde in assimilanda individua inter se potest fieri intensa vel remissa assimilatio, ut large extendamus vocabulum.

Ch. 28 recto

Ch. 28 verso

Sed dubitatur; mirum enim videtur quod tantum ex parte rei sit singulare, et intellectus habeat potestatem causandi istud universale. Unde enim intellectus habet tantam potestatem causandi hoc universale quod non est re? Ad hoc dicitur quod habet hoc ex sua perfectione et excellentia, cum coniungit separata per collationem similitudinis sumptae ex comparatione, et coniuncta disiungit abstrahendo quum multum habet de divino. Sicut enim ideae omnium entium coniunctae sunt in mente, sic intellectus potest congregare similia in uno conceptu et secundum altiorem vel

breviorem similitudinem causat genus et speciem: ex quo apparet quod secundum diversas constructiones intellectus causat diversos effectus.

Altera dubitatio est . . . . si ex parte rei non sunt nisi singularia, quae sunt entia determinata, et intellectus ea indifferenter intelligit, intellectus ergo intelligit determinatum in quantum indeterminatum, et sic intelligit res aliter quam sint; quare erit falsum. Ad hoc dicitur quod duplex est operatio intellectus: una est eius prima apprehensio, quae est simplicium intelligentia, in qua sua prima operatione causat primam intentionem, abstrahendo a conditionibus singularibus unam naturam communem pluribus singularibus, eam intelligendo non ut limitatam, sed ut se habet indifferenter ad hoc vel illud. Secunda operatio intellectus est comparare individua inter se, et ex collatione similitudinum attribuere alicui naturae indifferenter (?) esse genus vel esse speciem. Et si . . . . quantum ad operationes istas: sed potest errare intellectus quando attribuit alicui rei quod non est, sicut si diceret hominem
Ch. 29 recto esse asinum, vel omnes homines esse unum hominem, vel diceret lineas consideratas a metaphysico non esse sensibiles: et do exemplum de lineis quae considerantur a metaphysico; possunt enim dupliciter considerari, uno modo ab intellectu abstrahente ipsas a sensibilitate, et in isto omnes confitentur in via Aristotelis quod intellectus non errat, quum abstrahentium non est mendacium; quamvis enim illae lineae sint sensibiles, tamen intellectus non curat considerare illam sensibilitatem. Alio modo possunt considerari illae lineae, ut puta dicendo illas non esse sensibiles, et si intellectus assentiret huic considerationi scilicet quod lineae mathematicae sint insensibiles, cum sint in materia sensibili, mentiretur. Sic dico ad rem quod quando intellectus apprehendit hominem indifferentem, quod non mentitur, quamvis Socrates et Plato sint entia determinata, hoc enim non inconvenit quum intellectus abstrahit a consideratione talis terminationis; si enim intellectus assentiret huic propositioni « homo est animal » carenti terminatione, capiendo huiusmodi (?) homo prout est idem quod prima intentio, proculdubio mentiretur, sicut si gustus comprehendens dulcedinem lactis, non sentiendo eius albedinem, et tamen non errat; ideo intellectus etsi erret componendo et dividendo, tamen non errat abstrahendo [1].

Dubitatur iterum, quia non videtur quomodo sit verum illud dictum quod homo sit prior suis singularibus, quum dato pro possibile vel impossibile quod numquam fuerint homines nisi praesentes, tunc singulare eius in eodem tempore vel aeque primo est sicut natura humana indifferens, vel arguitur sic: ab aeterno semper fuerunt singularia hominis; ergo non est verum dicere naturam communem indifferentem esse priorem.

[1] Conf. Commento manoscritto al Περὶ Ἑρμηνείας esistente nella Biblioteca dell'Università di Bologna. Ne tolgo il seguente estratto:

An in secunda operatione intellectus solum sit veritas et falsitas.

Videtur Aristoteles sibi contrarius in primo De anima et sexto Metaphysicorum, nam hic dicit quod ubi est enuntiatio est verum et falsum, et ejus oppositum dicit . . . . . . tertio De anima: intellectus simplicium semper verus est; et idem nono Metaphysicorum: sunt longae ambages de hoc . . . .

Vult ergo dicere quod intellectus aliquando judicat, aliquando non judicat. Quando est sine judicio, neque verus neque falsus est. Quando vero judicat, est cum vero et falso. Quod vero alibi dicit quod intellectus simplicium est verus, legitur de vero qui est sine judicio; unde sciendum quod quando album videtur et judicatur esse album, est verus, quia species repraesentat objectum sicut est; si vero judicatur nigrum, tunc est falsum, quia species non repraesentat objectum sicut est. Ita etiam dicatur

Respondetur quod argumentum concludit ex parte rei hominem non esse priorem Socrate vel Platone: sed pro tanto dicimus priorem quolibet suo individuo, ut hujusmodi *quolibet* stat divisive, quum potest esse homo et non esse hoc vel illud individuum hominis; et ideo dicimus hominem priorem natura Socrate, quum in ordine ad naturam prius est esse hominem, quam esse Socratem dicta de causa. Secundo dicimus hominem esse priorem Socrate ex parte modi intelligendi; nam possum intelligere hominem non intellecto Socrate, quum res primo concipitur modo universali quam modo particulari. Ch. 29 verso

Ad argumenta in oppositum adducta respondendum est, nec volo adducere rationes Nominalium, quum ille modus est sophisticus. Ideo aliter respondebimus, et magis physice. Ad argumentum primae opinionis: ad primum dico quod salvatur generatio univoca absque ideis, quum in genitis per propagationem corpora caelestia concurrunt tanquam causae universales; iste vel ille homo tamquam causa particularis; semen cum spiritu gignitivo tanquam causae instrumentales: et quod dico de homine respectu generandi hominis, est etiam de aliis individuis aliarum speciarum generandi individua propriae speciei. In talibus autem genitis per putrefactionem corpora caelestia cum aliqua causa particulari sunt causa generationis talium animalium. Ad secundum argumentum, cum dicitur: «sicut se habet res ad esse, ita et ad cognosci»; (concedo) quantum ad secundam operationem intellectus, non autem quantum ad primam, quae est simplicium apprehensio; aliter sequeretur lineas non posse intelligi absque materia.

Ad tertium dico secundum Thomam quod scientia realis est de obiecto reali quoad considerationem, non quoad modum considerandi; idest scientia realis considerat ista particularia, sed non sub modo particulari, sed secundum quandam naturam communem illorum consideratam, ut est apta nata esse indifferentem in hoc vel illo individuo; et hoc est idem quod dicere secundum modum universalem; sic enim mathematici considerant lineas sensibiles, seu secundum modum abstrahendi a sensibilitate. Mathematica enim scientia considerat res sensibiles, et quantum ad hoc dicitur scientia Ch. 30 recto realis, quum obiectum suum ab ipsa consideratum est reale, modus tamen abstrahendi tale obiectum non est realis; ideo mathematica et omnes aliae scientiae reales dicuntur reales ab obiecto, non autem a modo considerandi, quum talis modus fit per opus intellectus. Dices . . . . quomodo ergo differt scientia realis a scientia rationali? Dico quod differt primo ab obiecto, quum obiectum scientiae realis est reale, sed obiectum scientiae rationalis est rationale. Secundo modus considerandi ens reale est prima

de gustu, et aliis sensibus, et de intellectu. Unde quando species repraesentat rem, sic est verus; quando non, non est verus. Et sic proprie est veritas et falsitas in enuntiatione, secundum similitudinem in simplicibus. Est ergo veritas in enuntiatione secundum judicium si sic loquitur hic (Περὶ Ἑρμηνείας)*; veritas vero sine judicio est in simplicibus, et sic intelligit in aliis locis. Sciendum est quod alio modo est veritas in sensu, alio modo in intellectu; nam in sensu ita est, quia species repraesentat sicut est, ut si species mellis repraesentat dulcedinem, est sensus verus, si vero aliter, est falsus; quia mel est dulce. Sed cur hic absolute negavit veritatem et falsitatem esse in simplicibus, in aliis vero locis hoc concedit? Cur fecit istam diversitatem?*

Respondeo sic ad istam dubitationem, et dico quod loquutus est de veritate et falsitate quae pertinent ad logicam . . . . de illa autem quando species conferuntur objecto, loquitur in Physica.

intentio, modus considerandi ens rationis est secunda intentio: similiter definitiones sunt rerum, sed modus considerandi illas res est intellectualis; definitiones enim sunt rerum particularium universaliter consideratarum, ut bene dicit Averroes. Est tamen sciendum quod scientia non dicitur necessariorum, eo quia sit universalium, quum sic scientia esse posset de entibus per accidens; sed pro tanto scientia dicitur necessariorum, quum requirit necessariam dependentiam inter subiectum et praedicatum, sicut est in homine et risibile, et non requiritur quod semper subiectum sit in actu, sicut multi opinantur, quum ut dicitur ab Averroe, sive homo sit sive non sit, semper possum demonstrare hominem esse risibilem.

Ad argumenta Buridani pro secunda opinione, et ad primum patet ex dictis solutio. Ad secundum dicitur quod voluntas consequitur ad intellectum; et ideo licet non proprie appetat universale, tamen appetit singulare sub esse indifferenti, quod singulare ab Alberto solet vocari individuum vagum. Sed dices: unde habet hoc voluntas? Dico quod ex eo quod intellectus potest fieri per indifferentiam super singularia excel-
Ch. 30 verso lentia et perfectione sua: ideo cum voluntas multum appropinquatur naturae intellectus, ex sua perfectione poterit hoc facere.

Ad alterum, cum dicitur: Socrates et Plato magis conveniunt quam Socrates et Brunellus, quia Socrates et Plato essentialiter conveniunt in specie, Socrates et Brunellus in genere tantum: non quia in re sit unum positivum formaliter in quo conveniant, quum hoc est impossibile; sed quia Socrates et Plato producunt effectum secundum speciem, quod ex maxima similitudine provenit: Socrates vero et Brunellus producunt minorem similitudinem, quae est genus: et ideo nos scimus a posteriori quomodo conveniunt ista entia particularia, scilicet Socrates et Plato magis quam Socrates et Brunellus, quum ex similitudine maxima vel minima inferimus altiorem (?) vel minorem convenientiam, tamen in re sunt maioris vel minoris convenientiae, maior scilicet et minor similitudo (sic); sed haec altior vel brevior convenientia causatur in rebus, quum primum illud in quo Socrates et Plato sunt apti nati convenire, causatur per opus intellectus. Unde secluso opere intellectus, entia realia non possunt convenire in aliquo. Tertio, possunt esse similia et de facto sunt: similitudo autem illa est apta nata causare secundum sui intentionem, vel remissionem intensam, vel remissam convenientiam. Ecce ergo quod in re non est convenientia secundum principium convenientiae; sed contra tu dicis talem convenientiam cognosci a posteriori; contra cum convenientia aliquorum sit in aliquo tertio convenientia, et illud tertium in quo conveniunt, verbigratia Socrates et Plato, scilicet universale, non sit adhuc causatum remoto omni opere intellectus; ergo nunquam erit ista convenientia nisi post opus intellectus, et per consequens prius erit in intellectu quam in re: ideo a priori scietur, et non a posteriori.

Ch. 31 recto Ad hoc dicitur quod remoto omni opere intellectus, aliqua convenientia est in re, et non in aliquo positivo est ista convenientia, sed privative Socrates et Plato dicuntur convenire: sed cum intellectus causat unum positivum, verbigratia universale in quo conveniunt, causatur una alia convenientia, quae formaliter est in intellectu, denominative tamen in re; et prima convenientia scitur a posteriori, secunda vero a priori.

Hic est notum quod universalia dicuntur esse semper et ubique, non quod actualiter acquirant locum sicut corpus, sed quum abstrahunt a loco, et dicuntur esse semper quum abstrahunt a tempore, et dicuntur aeterna quum abstrahunt a corruptibilitate.

Ad argumenta Scoti pro tertia opinione, et ad primum patet responsio per ea quae dicta sunt. Ad secundum dicitur quod duplex est obiectum, motivum scilicet et terminativum; obiectum intellectus est phantasma, terminativum vero est illud quod terminat operationem intellectus, et illud est universale; ideo ad argumentum dicitur quod anterior debet intelligi de obiecto motivo, aliter non esset vera; necesse est enim intelligentem phantasmata speculari: brevior vero est falsa, quum universale non movet intellectum, sed terminat eum. Ad tertium dico quod sensus aliter sentit omne sensibile; non tamen sensus sentit sensibile in universali, quum obiectum sensus est individuum sensibile indifferens. Nam sensus non magis se ad hoc sensibile limitat quam ad illud, quum ambo sensibilia aequaliter sentit, et hoc individuum indifferens ab Alberto dicitur individuum vagum.

Sed dices: quae differentia est inter particulare intellectum indifferenter sub universali conceptu, et individuum indifferens, quod est obiectum sensus, cum ambo indifferenter se habeant respectu suae potentiae?

Ad hoc dicitur quod particulare indifferens sub universali conceptum abstrahit ab hic et nunc et ab omnibus conditionibus individualibus, particulare vero indifferens, quod vagum dicitur, abstrahit a determinatione huius vel illius individui. Ch. 31 verso

Ad quartum dico quod scientia est rei realis consideratae tamen in universali, nec me volo intromittere in ratione Nominalium, sed volo dare responsionem Thomae quam bene notetis; et accipiamus exemplum usitatum in via peripatetica: scientia mathematica est scientia realis, et tamen est de quantitatibus immersis materiae sensibili. Ubi notum, quod obiectum mathematicae duo includit, unum quod est quantitas, aliud quod abstrahitur a materia; quoad primum est realis, quoad secundum est intentio realis, quod enim quantitas abstrahatur a materia sensibili habetur per opus intellectus; si igitur mathematicae sumantur quantum ad obiectum intellectus sunt reales; trianguli enim et aliae figurae sunt reales. Quod si quantum ad modum considerandi ipsam quantitatem considerentur, sunt intentionales; et est id quod dicit Thomas quod est idem considerare id de quo est scientia, et est realis; et modum considerandi, et sic est rationalis: consideratur enim sub conceptu universali, quia aliter de eo non esset scientia; hoc autem est per intellectum. Similiter dicendum est quod scientia non potest esse de Socrate et Platone in suo esse singulari. Ideo intellectus abstrahit speciem sive conceptum universalem ab illis, de quo deinde est scientia, et quoad hoc ipsa scientia dependet ab operatione intellectus; et sic scientia illa quoad modum considerandi est ens rationis; quo vero ad rem consideratam, erit realis. Et cum dicis: scientiae dicuntur reales; dico quod sufficit quod sit realis quoad rem consideratam, etsi quantum ad Ch. 32 recto
modum abstrahendi sit per opus intellectus; et volo ut sciatis quod Thomas adorasset Averroem nisi fuisset infidelis, qui quidem dixit quod definitiones sunt rerum singularium; quando ergo dicis: sequeretur quod quaelibet scientia esset ens rationis; mentiris, quia scientia dicitur realis . . . . . . non a modo considerandi, quia sic aequaliter esset rationis, sed a re considerata; sic in proposito dico quod quando dicitur definitio non primo competit singulari, et quod quando dicitur homo est rationalis, non dicitur ista esse praedicatio realis.

Similiter nec ista: homo est primo risibilis; sed sunt rationes dependentes nempe ab ipso intellectu, quod probatur; quia si illa esset praedicatio realis, vel esset

per se in primo modo, vel in secundo modo, vel esset per accidens; sed quomodocumque sit, dicetur de aliquo supposito; et sic aliquid singulare esset primo risibile; sed cum sint praedicationes intentionales, ideo non possunt verificari de rebus ad extra, nisi ut sunt per opus intellectus abstracte consideratae. Quando ergo dicitur homo ut primo risibile, duo sunt ibi: primum risibilitas inexistens Socrati; sed ad faciendum quod insit primo, oportet assignare secundum universale esse; hoc autem fit per opus intellectus seu per intellectum. Unde non oportet: homo est primo risibilis; Socrates est homo, ergo Socrates est primo risibilis; sed est fallacia figurae dictionis, quia in prima homo supponitur simpliciter sive materialiter, in secunda personaliter, quum in prima universaliter consideratur: ideo dicimus quod risibilitas demonstratur de ente reali secundum esse universale consideratum; bene risibilitas ista demonstrata inest Socrati, tamen risibilitas in communi, non autem in hoc, aut in illo.

Ad quintum: mensura realiter refertur ad mensuratum; dico quod etsi mensura
Ch. 32 verso secundum esse reale sit singularis, tamen in volendo tradere scientiam de ipsa, oportet considerare etiam non in esse singulari, sed (ut) de ipso universaliter assumpta (est). Aristoteles ergo ibi dat scientiam de mensura in esse universali; et sic quantum est ex parte, rei mensura est singularis; ergo ad modum considerandi de ipsa est universalis, quia non cadit sub scientia nisi universaliter assumpta.

Ad aliud dico quod contrarietas est singularis, sub universali tamen modo considerata. Ad aliud de Aristotele septimo Physicorum dico quod comparationes debent fieri secundum speciem, et non secundum genus, quia debent fieri secundum maximam similitudinem, et non parvam. Negavit ergo comparationem a genere non a specie, quia genus causatur a parva similitudine, species vero a magna, ut bene dicit Themistius hic; comparatio enim in specie specialissima dicit omnimodam similitudinem essentialem; ut Socrates et Plato comparantur, in hoc sunt omnino similes, non autem Socrates et Brunellus. Ad octavum dico quod omnia entia realia, secluso omni opere intellectus, solo numero differunt; datur tamen altior et brevior diversitas, quum Socrates et Plato non tam differunt inter se sicut Socrates et asinus: hoc autem cognoscitur a posteriori per operationes, quia Socrates et Plato sunt apti causare conceptum specificum, non autem Socrates et Brunellus; sed causant conceptum genericum: et hoc quia est altior vel brevior similitudo in uno quam in alio fundamentaliter et ex parte rei; quamvis formaliter secluso omni opere intellectus, non plus differant Socrates et Plato quam Socrates et Brunellus. Et sic de ista quaestione tam difficili haec dicta sufficiant. Sed notemus utrum universale sit aggregatum ex re considerata et modo considerandi,
Ch. 33 recto an sit modus considerandi tantum. Dixi quod universale est modus considerandi qui formaliter est in intellectu, sed denominative in re considerata. Finis quaestionis.

Utrum accidens ducat in cognitionem substantiae.

Circa commenta 9, 10, et 11 [1] moventur nonnulla dubia; primum autem est: utrum accidens ducat nos in cognitionem substantiae: circa quod Joannes et Caietanus multa faciunt argumenta, quae pono quia ex dictis patebunt et haec quaestio: an substantia

[1] Il *Commento* citato senz'altra indicazione è quello di Averroe; il *testo del Commento* è il testo aristotelico, quale si trova nella versione latina del Commento stesso. Averroe è designato col nome di Commentatore.-Vedi *Aristotelis De Anima libri tres cum Averrois Commentariis* - *Venetiis apud Junctas* 1562.

scilicet cognoscatur per propriam speciem, an (vero) ex solo discursu ut tenet Scotus, forte bene pertractabitur tertio huius. Quia tamen hic solet moveri, ideo volo de hoc aliqua dicere.

Multi modi recitantur ab istis quorum unus est: Accidens ducit in cognitionem substantiae, quia sicut virtus phantastica brutorum ex specie rei sensatae elicit insensatam; sic intellectus noster ex specie sensata accidentis elicit speciem insensatam substantiae. Nam agnus et ex figura, facie, et colore lupi, et voce statim elicit speciem inimicitiae quae est insensata, et fugit; et sic ex specie sensata elicit insensatam pariformiter, quia nullus sensus profundat se ad substantiam, sed intellectus est, qui eam cognoscit cognitis primis accidentibus per sensum; et sic per viam resolutionis accidens causat speciem insensatam substantiae; ex quo enim accidens tantum causat suam speciem ex accidentibus cognitis, statim intellectus per quamdam congenitam naturam elicit speciem substantiae. Nolo autem recipere impugnationem quam facit hic Joannes. Secundus modus dicendi est, quia ita est in actione spirituali sicut in reali et materiali; sed in materiali non inducitur forma substantialis in materia nisi prius inductis qualitatibus accidentalibus in materia; videmus enim experientia quod in materia non inducitur forma ignis, nisi prius inducatur caliditas et raritas convenientes pro forma ignis; sic et intellectus non potest causare conceptum substantiae nisi prius disponatur per conceptus accidentium; cum actus activorum non sint nisi in patiente bene disposito, et actio spiritualis debet proportionari actioni materiali. Erit ergo sensus huius opinionis: sicut accidentia faciunt ad generationem substantiae, ita ad cognitionem eius. Etsi multi sint concordes in hoc modo dicendi, sunt tamen adhuc diversi de generatione speciei in intellectu. Joannes imaginatur quod in virtute phantastica sit simul species substantiae et accidentis, et quod intellectus non potest recipere speciem substantiae nisi prius recipiat speciem accidentis disponentem et praeparantem pro receptione speciei substantiae; tamen cum hoc etiam species substantiae generat notitiam substantiae, mediante tamen specie accidentis. Ch. 33 verso

Alii dicunt quod sicut in actione reali caliditas prius generat caliditatem in virtute propria, in virtute vero substantiae formam substantialem, sic in spiritualibus; et haec est via Thomistarum volentium sensum se profundare usque ad substantiam; et talem cognitionem substantiae Joannes, Caietanus et Apollinaris appellant intuitivam, sed valde improprie et male, quia notitia intuitiva terminatur ad rem; nullam autem talem habemus in hoc mundo, sed habebimus in patria. Quod si in hac vita cognitio terminatur ad rem, quia phantasma formaliter terminatur ad rem, non propter hoc est intuitiva.

De istis modis nihil dico nunc, quia in tertio huius dicetur. Unum dico quod nullus istorum est ad mentem Philosophi, quia in isto loco non loquitur de ista cognitione intuitiva sine discursu, sed loquitur de cognitione cum discursu, ut patet per Philosophum dicentem: videtur autem non solum quod quid est cognoscere utile; ubi patet quod loquitur de processu demonstrativo, ubi per cognitionem causae venimus in cognitionem effectus. Et quod verum sit quod non loquitur ad mentem Philosophi patet, quia dicit Philosophus: non solum accidens ducit in cognitionem substantiae, sed etiam e converso. Non potest autem substantia ducere in cognitionem accidentis nisi discursive; non enim per speciem substantiae ducimur in cognitionem accidentis. Et ideo Ch. 34 recto

aliter est dicendum, per accidens ducimur in cognitionem substantiae et e converso, sed per discursum, nam causa in aliquibus est apta dare cognitionem effectus, et quia, et propter quid; in aliquibus vero non solum propter quid, ut in regressu, nam aliquando cognita causa per effectum, devenio a cognitione causae in propter quid effectus; et prima notitia est perfectissima, secunda vero non. Ideo dixerunt et bene, quod confert; sed videatis Themistium hic dicentem quod est quasi circulus, volens dare intelligere quod quandoque causa notificat effectum, et quia et propter quid: quandoque vero propter quid tantum, et tunc est demonstratio causae tantum; quandoque e converso, et dicitur demonstratio signi.

Est et alius modus quem Thomas bene tangit dicens; quomodo ultra notitiam discursivam accidentia conferant: et est quia multoties habemus cognitionem accidentium propriorum et ignoramus ultimas differentias; et ut dicit Commentator octavo Metaphysicorum commento quinto, loco ipsarum ponimus accidentia propria, et per accidens de-
Ch. 34 verso venimus in cognitionem substantiae. Unde cum aliter non possumus facere, facimus sicut possumus, et substantia confert ad cognitionem accidentis non solum discursive, sed quia substantia ponitur in definitione accidentis; et sic in via definitiva et discursiva accidens confert ad cognitionem substantiae, et e contra; et ideo non approbo illos modos dictos, non quia sint falsi, sed quia non sunt ab intentionem Aristotelis hic. Ex his sequitur quod stat me habere conceptum accidentis, et conceptum substantiae; et tamen quod accidens ducat me in cognitionem substantiae et e contra; sic quia cognitio substantiae confert ad cognitionem accidentis et e contra, patet de demonstratione propter quid, quae habita prius notificat quia est ipsius causae per effectum, et ducit nos in notitiam propter quid ipsius effectus. Similiter stat quod cognoscam substantiam et accidens, et quod tamen accidens conferat ad cognitionem substantiae, quia stat . . . . et hoc est maxime verum de notitia accidentis imperfecta prius habita, perfecta enim cognitio accidentis non potest haberi nisi post cognitionem substantiae; ex quo patet nostram consequentiam esse veram, scilicet quod stat substantia et accidens ambo esse cognita, et tamen cognitio accidentis confert ad cognitionem substantiae et e contra; et hoc in via discursiva et definitiva non oportet dubitare, nam ipsum accidens definitur per substantiam et e contra; et sic non semper est verum quod substantia ducat in cognitionem accidentis, sed bene propter quid et e contra, ut dictum fuit. Stat tamen cum hoc quod notitia s.bstantiae ducat in cognitionem accidentis, ubi prius nullam
Ch. 35 recto notitiam haberemus de accidente; patet in demonstratione simpliciter, in qua ex causa nota nobis et naturae ducimur in cognitionem quia est et propter quid ipsius accidentis. Similiter notitia quia est accidentis ducit in cognitionem substantiae, nulla prius habita notitia de ipsa; patet quando ex notitia accidentis proprii devenio in notitiam substantiae. Ex hoc patet quod cognitio accidentis non semper causatur ab ipso phantasmate, ubi per viam discursivam devenio in notitiam accidentis ex notitia ipsius substantiae. Ex quo patet quod ille modus dicendi non est universaliter verus: sicut res se habet ad actionem realem ita ad spiritualem; bene aliquando est verum, non tamen semper; quia nunquam forma potest esse et recipi in materia, nisi prius materia fuerit disposita per accidentia. Stat autem totum oppositum in actione spirituali, ut dictum est. In materialibus prius est substantia quam passio; in spiritualibus multoties est totum oppositum,

ut quando substantia esset nobis ignota, passione existente nota; et hoc modo est verum de imperfecta notitia, non autem de perfecta: et quantumcumque accidens notificet substantiam et e contra, verius tamen substantia notificat accidens, quam accidens substantiam, et definitio definitum quam e contra. Omnia sunt clara. Unum tantum hic esset dubitandum, quum ex causa notificatur effectus et ex definitione accidentis, numquid illa cognitio sit habita per discursum an per propriam speciem; non enim est verum quod quidquid est per propriam speciem cognoscatur; multa enim cognoscuntur quae non habent speciem propriam et substantiae separatae et relationes: imo tenet Scotus quod substantia solum discursive cognoscatur. Sed de hoc in sequentibus.

Aliud oportet scire, quod substantia ducit in cognitionem accidentis et e contra via discursiva et demonstrativa; quia dicit Averroes quod definitiones et demonstra- Ch. 35 verso
tiones, quae non declarant accidentia, sunt vanae; quod eodem modo contingit quum accidentia declarantia ipsam substantiam sunt maxime propria; quae vero non sic, non sunt propria saltem eodem modo. Sic enim perfectissima definitio declarat omnia accidentia. Numquid vero proprium . . . . . . et non aliud ducat in cognitionem substantiae, credo quod non semper; bene verum est quod quanto magis est proprium et essentiale, tanto magis ducit in cognitionem substantiae.

. . . .
. . . . Ch. 45 verso
. . . . Et sic finis imponitur quaestionibus super primo libro De anima, Deo favente.

QUAESTIONES MAXIMI ILLIUS PHILOSOPHI PETRI SCILICET POMPONATII
SUPER SECUNDO DE ANIMA

Ch. 48 verso *Utrum definitio animae sit bene assignata.*

Visa definitione animae in multis textibus, Pomponnacius eam examinat in textu undecimo (1). Et primo circa primam particulam dubitatur utrum sit actus, et videtur quod non, quia si esset actus, esset forma; sed non est forma; igitur etc. Antecedens patet, quia forma et actus idem sunt: brevior probatur, quia si anima esset forma, esset vel substantialis vel accidentalis; sed non est aliqua istarum; ergo. Quod non sit accidentalis patet per Averroem secundo huius, commento secundo, ubi dicit quod secundum quod dat nobis prima cognitio naturalis, anima est substantia, et etiam pars substantiae est substantia. Secundum probatur quod non sit forma substantialis sic: proprium est substantiae in subiecto non esse; anima est in subiecto; ergo. Anterior patet ex praecedentibus; brevior probatur, quia Aristoteles iam probavit animam non esse corpus, quia est in subiecto. Item proprium est substantiae per se stare et accidentibus substare; sed anima non per se stat, nec accidentibus substat; ergo. Anterior patet ex praecedentibus, et brevior probatur, nulla enim est anima quae per se stat, nec intellectiva; nam dicitur in primo huius, quod si quis dixerit animam per se intelligere, est ac si diceret, eam texere vel filare; et hoc est in textu commenti sexagesimiquarti, et haec est prima quaestio quam tangit Joannes.

Dubitatur secundo utrum sit actus primus; et videtur quod non, quia ille non est actus primus quem praecedunt alii actus; sed animam in corpore multi actus praecedunt tam substantiales quam accidenteles; ergo. Prima patet, quia primo non datur prius; brevior probatur dupliciter, primo quia animam ipsam in corpore praecedunt actus essentiales et accidentales; ergo. De accidentali patet, quia actus activorum sunt in patiente bene disposito, ut dicit Aristoteles: unde quomodo anima posset informare materiam, nisi illa esset disposita et per debitas organizationes et per debitam proportionem qualitatum primarum? Item praecedunt in corpore animam multae formae substantiales tam partiales quam totales: non enim est homo nisi prius sit corpus, et nisi sit cor et epar, et alia: quis enim diceret omnia ista membra unica forma informari, cum habeat tam diversas operationes et complexiones? Deinde ponitur actus primus ad differentiam secundi: hoc non est universaliter verum quod anima sit actus primus, ut distingnatur contra secundum, quia quando homo nutritur in homine, non esset actus primus, quum in eo non est actus secundus; quare ibi non esset actus primus, et hic tangitur quaestio quae tangitur ab Averroe commento octavo.

Dubitatur tertio utrum anima sit actus primus corporis; et videtur quod non, quia si ipsa esset actus corporis, tunc esset accidens; hoc autem est falsum; ergo. Con-

(1) Il testo di Aristotele è questo: διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δε, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικον. De anima II. 1. 6.

Consequentia probatur, quia omnis forma adveniens enti in actu est accidens ex secundo De generatione, textu commenti quarti huius secundi; anima autem estt alis quia per se advenit corpori, quod est in actu; ergo.

Dubitatur quarto super illud verbum « physici » quia non videtur bene positum esse, quia in definitione substantiae non ponitur accidens: sed physicus ponitur in definitione animae et anima est substantia; ergo. Brevior probatur, quia si loco « physici » ponitur sua definitio, quae est esse principium motus et quietis; tunc in definitione animae ponitur accidens. Item ablata ista particula « physici » non minus erit perfecta et completa ista definitio animae; ergo superflue ponitur. Consequentia patet; antecedens probatur, quia dicunt quod ponitur « physici » ad differentiam artificialium, modo sufficit pro distinctione corporum artificialium « in potentia vitam habentis » et est definitio completa; vera autem definitio non continet superfluum ut in octavo Metaphysicorum. Ch. 49 recto

Dubitatur quinto circa illam partem « organici » quia in definitione organici ponitur quantitas, qualitas et situs, quae sunt accidentia quorum nullum debet poni in definitione substantiae. Secundo anima est simplicior formis elementorum, cum magis accedat ad divinum; ergo debet habere subiectum simplicius quam elementa; quare non debet habere pro subiecto corpus organicum. Consequentia potest patere, quia nobilioris formae nobilius est subiectum; quanto autem aliquid est simplicius, tanto nobilius est, quia magis accedit ad illud quod est maxime simplex. Tertio illa particula non competit omnibus quia aliquod (?) est animae (?) quod non est organum, quia non sunt dissimilia in partibus suis, sicut homogenea, sicut ossa et caro. Item et quarto vel habens « organici » vel habens « in potentia vitam habentis » superfluit, cum esse organicum sit in potentia vitam habentis et e contra; organicum enim est illud quod potest exercere opera vitae.

Dubitatur sexto et ultimo circa illam partem « in potentia vitam habentis ». Videtur quod non sit bene posita. Nam duplex est sensus istius propositionis, unus quem dat Thomas et Aegidius, quod per corpus vivens in potentia intelligatur corpus quod est in potentia ad ipsam animam pro quanto corpus est compositum ex materia et forma corporeitatis, sive modo forma corporeitatis distinguatur realiter ab anima, sive non. Secundus sensus est quod anima sit actus corporis prout corpus dicit compositum ex anima et ipso corpore, quod quidem est in potentia ad operationem animae. Modo in quocumque sensu accipiatur non est bene posita. Nam primus sensus non est ad mentem Aristotelis . . . . Ch. 49 verso
. . . . Unde si non intelligatur in secundo sensu, tunc stat argumentum Thomae contra hoc, quia idem vel definiretur per se ipsum, quod est falsum. Consequentia probatur. Regula est Aristotelis in sexto Topicorum [1] quod quando ponitur aliquis terminus in aliqua definitione, si loco illius termini ponatur definitio erit clarior et expressior, si ergo ponitur corpus animatum in definitione animae, sumatur definitio corporis animati, scilicet compositum ex corpore et anima, et tunc patet consequentia.

Ulterius si ponatur corpus animatum in definitione animae, oportet intelligere illam partem « in potentia vitam habentis » ad opera vitae, sed tunc non conveniret definitio omni contento sub definito. Probatur consequentia, quia non conveniret animae nutritivae, quae semper est in actu secundo nutritionis et nunquam est in potentia ad actum nutritionis. Satis.

[1] Topica - VI cap. 4, parag. 3.

In oppositum est Aristoteles qui eam ponit, et omnes exponentes eam approbant, et non adduco aliam rationem, nisi probationem Aristotelis, qui cum divisisset ens in substantiam et accidens, assumpsit quod anima est substantia; et cum substantia sit triplex, scilicet materia, forma, et compositum, assumpsit quod anima est forma: et cum perfectio sit duplex, prima et secunda, probavit quod anima est prima perfectio et quod est actus corporis, et tandem in textu septimo conclusit totam definitionem animae. Solum restat solvere argumentum.

Ad primum: cum dicitur quod anima non est substantia, quia non per se stat, dimissis aliorum nugis et maxime Gregorii Ariminiensis in principio Sententiarum quod tenet Deum esse in praedicamento; dico quod nec forma, nec materia est in praedicamento, quia solum composita sunt in praedicamento; et quod substantia divisa superius est analoga non praedicabilis; tunc dico quod argumentum peccat per fallaciam aequationis,
Ch. 50 recto quia cum Aristoteles dixit quod proprium est substantiae in subiecto non esse, intelligitur de substantia praedicabili eo modo quo anima est substantia; similiter dicitur quando arguitur quod substantia substat accidentibus. Ad secundum principale quando dicitur quod anima non est actus primus quia eam alii actus praecedunt in materia, in qua habet recipi, hoc argumentum est difficile et magnam erigit dubitationem quae talis est.

. . . .

Utrum aliquid accidens praecedat formam substantialem in materia.

Ch. 55 verso . . . .

Tunc ergo ad argumentum principale dicitur: cum dicitur alii actus praecedunt, ergo etc. dico quod non dicitur anima actus primus, quia nullus praecedat eam in materia, imo multi praecedunt eam vel secundum esse, vel secundum intellectum; sed ponitur primus ad differentiam secundi actus, sive modo sit operatio, sive anima operans actu, et sic peccat per fallaciam argumentationis. De illo autem articulo quo dicitur quod anima advenit enti in actu, corpori, pertractabimus in tertio verbo «corporis». Sed ulterius arguebatur quomodo anima est actus primus, quod si di-
Ch. 56 recto citur actus primus quia ab ea non provenit operatio, quae est apta nata provenire, sequeretur quod cum sentirem in me, non esset [1] actus primus; unde Themistius dicebat: cavendum est ne vigilemus, quia proderemus actum primum. Pro hoc argumento notanda est discordia in definiendo actum primum et secundum. Latini volunt quod forma sit actus primus, operatio vero secundus. Si ergo sic definimus, secundum argumentum nihil valet; non enim probaret animam non esse animam actu operantem, sed non esse ipsam operationem. Sed tamen Themistius, Alexander, Averroes et Aristoteles videntur velle quod actus primus sit forma, a qua non provenit operatio apta provenire, actus vero secundus est forma a qua provenit operatio; sed quomodocumque intelligatur non est magna difficultas. Nam ipsi dicunt quod debet intelligi disiunctive, scilicet quod in aliqua anima est actus primus et in aliqua actus secundus; in quibus non est actus operans est actus primus; non facit autem mentionem de actu secundo, quia non est dubium, quod quando anima est operans in aliquo, quod ibi sit actus primus; bene est dubium quando non est operans, an sit actus primus cum appareat mortuus.

. . . .

(1) Probabilmente è sottinteso: *amplius*.

Utrum sint plures formae substantiales in eodem composito.

. . . . Ch. 56 verso

Quinta opinio quae mihi probabilior videtur, et est authenticorum virorum scilicet Thomae, Aegidii et Alberti hic in libro De anima, licet contrarium videatur dicere in tertio Coeli. Dicit haec opinio quod in uno composito non possunt esse plures formae substantiales realiter distinctae sed unica tantum; eadem enim forma est per quam Socrates, animal, corpus, mixtum, oculatus et huiusmodi; et pro hac duo tantum fundamenta adducam, quia alia patebunt. Primum de ratione formae substantialis est dare esse simpliciter, accidentalis vero per accidens, ut primo De generatione dicitur. Modo si quaelibet forma substantialis dat esse simpliciter, tunc tale compositum habebit duo esse simpliciter; quare non esset unum, sed duo. Ch. 62 verso

Alterum fundamentum est quod Aristoteles semper, ubi loquitur de hac materia, dicit quod omne quod advenit enti in actu est accidens, quod pariter vel esset falsum vel limitatum. Volendo ergo sustinere hanc propositionem, quae mihi verior videtur; restat solvere argumenta.

Ad id quando dicitur: unde sumeretur numerositas praedicatorum, pro hoc notetis, ut bene notat hic Albertus et Thomas, non inconvenit aliqua dispersa in diversis concludi eminenter in uno perfectiori; est enim substantia sine corpore ut in abstractis, et etiam corpus sine vivente, et vivens sine animali, et animal sine homine. Ecce quomodo ista sunt dispersa in diversis. Cum quo tamen stat quod ista dicantur esse collecta in uno, ut in homine ratione suae perfectionis; exemplum accommodatum dat Albertus: in civitate sunt tribuni, praetor, et consul: praetor est perfectior tribuno, et consul est prior praetore; quae tamen omnia sunt collecta in rege sive in principe: potest enim ipse facere omnia quae possunt ipsi de per se. Unde iste est ordo: quando aliqua subordinantur ad invicem, prius debet esse in posteriori eminenter, sicut trigonum in tetragono: anima intellectiva ex sui perfectione omnia quae sunt in aliis dispersa in se eminenter continet illa. Quo stante faciliter dicitur ad illud argumentum: dico quod est unica res materialiter, tamen plures virtualiter, a quo sumitur ista numerositas praedicatorum. Ex enumeratione enim virtutum sensatarum in ipsa anima Ch. 63 recto intellectiva sumuntur illa praedicata; quare patet quod ista numerositas sumitur a re continente illas perfectiones eminenter, ut patet in exemplo Alberti de rege. Ad secundum: quando dicebatur quod substantia separatur a corpore et corpus a vivente, et vivens ab animali in his quae sunt dispersa, ergo ita debet esse in homine; sed in rei veritate, hoc potius arguit oppositum. Nam in imperfectis sunt dispersa, uniuntur tamen in homine propter perfectionem animae suae comprehendentem omnes gradus imperfectos ex sui magna perfectione, sicut verbigratia rex continet omnes magistratus qui sunt dispersi in inferioribus; imo et Deus qui est perfectissimus omnium continet eminenter omnes rerum perfectiones, et hoc est unum ex fundamentis Thomae.

. . . . Ch. 64 recto

Difficultas autem est respondere rationibus Scoti tenentis dari formas partiales et formas mixti distinctas ab aliis. Ad primum si non remanet eadem forma, quaerebatur de generante illam formam ita nobilem, et de generante illa accidentia, et idem effectus numero proveniret a distinctis specie. Hoc argumentum est fortissimum

quod cognoscitur ex diversitate responsionum. Thomistae digladiantur inter se in hoc. Aliqui dant unam responsionem, alii aliam. Gregorius dat aliam in secundo Sententiarum distinctione decimasexta, quaestione secunda. Dicam ego quod mihi magis placet. Videtur mihi primo quod Scotus et sequaces habeant contra se easdem angustias quas habet Thomas, quia si bos interficiatur gladio, frigiditate et quomodocumque moriatur, semper est idem bos; modo est difficile videre quomodo per solum motum localem possit corrumpi bos. Unde reflectitur argumentum contra ipsum. Dicebat ipse quomodo per solum motum localem potest generari bos nulla praecedente alteratione; ergo sicut omnes generationes praecedit alteratio, ita et omnes corruptiones; et sicut est inconveniens de uno, ita est de alio. Tunc reflecto contra te hoc idem argumentum. Si bos corrumpitur gladio, frigiditate, illa forma substantialis corrumpitur et est idem effectus numero: ergo a diversis secundum speciem potest provenire idem
Ch. 64 verso effectus numero.

. . . .

Ch. 65 verso Dices et subtilius: hoc non videtur verum de effectu positivo, sed bene de privativo; quomodo enim est possibile quod per solum gladium generetur forma cordis et epatis, et cadaveris, et tot et tanta membra? Hoc argumentum dixi esse fortissimum, licet apud me non concludat; nam sumo dictum Aristotelis in secundo De generatione, ubi dicitur quod terra potest generare ignem, aerem, et alia multa: si enim terra agat in aerem per siccitatem nec non per caliditatem, tunc generabitur ignis qui est calidus et siccus; similiter si agat in aerem per frigiditatem, tunc generabitur aqua, quae est frigida et humida. Ecce quomodo est possibile quod idem agens secundum speciem causet effectus diversos secundum speciem, et quod idem effectus secundum speciem proveniat a diversis secundum speciem. Hoc autem, ut dicit Aristoteles, provenit ex dispositione, et quorsum hoc dico? quod non solum effectus privativus sed etiam positivus potest a diversis causis secundum speciem causari, et idem agens secundum speciem potest diversos effectus producere. Quare patet quod non inconvenit quod per frigidum generetur cadaver et per humidum et calidum, sic et in aliis: quare quando caliditas agit in hominem, cum hoc subiectum sit maxime dispositum pro forma cadaveris, ideo non est mirum si ex eo generetur cadaver. Similiter humiditas agens in hominem generat cadaver, similiter et siccitas, et gladius et talia; non ergo est mirum; quia tale subiectum est dispositum pro forma cadaveris. Unde si hoc est inconveniens erit destruere processum Aristotelis in secundo De generatione, ut supra dictum est; et si argumentum Scoti concluderet, esset etiam contra Aristotelem. Responsio ergo stat in hoc quod non inconvenit, imo est necessarium ratione dispositionis passi, eundem effectum produci a diversis causis; *et haec est nostra responsio a nullo accepta,* imo idem effectus positivus potest a diversis causis provenire, ut dolor provenit a calido, frigido, humido, sicco et tamen dolor est quid positivum, quia est tristis sensatio, sed instabilis.

Ch. 66 recto . . . .

Ch. 70 verso *Utrum omnis anima sit divisibilis.*

Alia quaestio est utrum omnis anima dicatur esse divisibilis; et ne in aequivoco laboremus, non est sermo noster de divisione secundum speciem; quia hoc modo sunt

divisibiles (animae), quum non sunt eiusdem speciei: nec est intentio nostra loqui utrum sit divisibilis in partes eo modo quo compositum dividitur in materiam et formam, nec de divisione quae est in partes essentiales, quia in tertio huius de hoc videbitur: sed sermo est de divisione per accidens sicut ad divisionem corporis in quo est.

De qua Aristoteles quinto Metaphysicorum capite « de quanto » locutus est, nec loquor utrum anima sit divisibilis per se, quia hoc modo nihil est divisibile praeter quantitatem, ut dicitur in primo Physicorum textu commenti septimi, ubi dicitur quod omne quod est divisibile, ratione quantitatis est divisibile; ipsa autem quantitas per se est divisibilis. Et notamus propter sophistas quod non sumo hic « per se » in primo vel in secundo modo, sed in tertio, idest per se solitarie; sic intelligendo, substantia est per se indivisibilis, idest solitarie sumpta et considerata seclusa quantitate. Sed disputatio nostra est utrum quaelibet anima sit divisibilis per accidens sic, quod ipsa extensa ad extensionem corporis dividatur ad eius divisionem; et sermo est de animabus eductis de potentia materiae, quia anima intellectiva clarum est quod non est divisibilis, dimissa opinione Platonis et Pythagorae, qui tenent omnem animam esse indivisibilem. In via peripatetica invenio tres opiniones famosas. Una opinio Thomae in prima parte quaestionis 76 art. 8; et etiam Albertus est istius opinionis. Tunc haec opinio dicit quod per se et per accidens anima est indivisibilis: de per se est manifestum, et omnes concedunt cum sola quantitas sit per se divisibilis; quod autem et per accidens sit indivisibilis, probant multis rationibus. Pro nunc duas tantum adducamus: prima est Ch. 71 recto
supponendo quod totum animal aut planta informetur per animam, totum enim et quaelibet pars est animata, quod non est nisi per praesentiam animae. Non ergo dicunt isti est putandum, quod anima sit in una parte per essentiam ut in corde et in aliis per virtutem, sed in toto per essentiam. Secundo isti accipiunt quod definitio de anima sit vera, scilicet anima est actus corporis. Tunc dicit Thomas: sumamus plantam; si enim de quo minus videtur inesse et inest, ergo de quo magis: clarum est quod anima plantae est in tota planta, et non tantum in parte. Impossibile autem est quod aliquid extensum sit in pluribus partibus simul. Si ergo anima sit extensa, non potest esse in pluribus ipsius; et ita dicatur de anima sensitiva hominis. Dicit autem Thomas, si sit indivisibilis, quod potest esse praesens omnibus partibus corporis, sicuti Deus qui praeest toti universo. Hoc ergo est argumentum Thomae: anima informat totam et quamlibet partem, et est actus corporis; ergo est indivisibilis, quia si esset divisibilis non posset hoc facere. Hic etiam Albertus facit rationem multum efficacem, quam assumpsit Petrus Mantuanus concivis meus in (scripto?) suo De primo et ultimo instanti, credo capite secundo: ratio est ista, nisi anima esset indivisibilis, non possemus salvare identitatem individui a principio usque ad finem. Probatur quia homo a principio sui, quando erat embryo, erat digitalis quantitatis, et nunc tantae, quod non potest esse nisi quia actuatus est, et materia est variata propter continuam resolutionem humidi ad renovationem novae materiae propter nutrimentum. Quomodo ergo si continue a principio usque ad finem uniatur materia, potest esse idem numero? quia si anima est divisibilis ad divisionem materiae, cum continue varietur materia, etiam et forma variabitur; et ita cum non remaneat eadem materia, nec eadem forma, nec erit idem individuum. Si autem ponatur anima indivisibilis, Ch. 71 verso
remanet identitas individui, quia esse insequitur formam, et quia quando anima est in-

divisibilis semper remanet eadem aliam induens et aliam materiam: ideo facit identitatem in supposito; sicuti si esset vas perforatum, in quo continue nova aqua subintraret, et alia exiret, semper utique esset idem corpus, non existente tamen eadem aqua, quae tamen induit se in alias materias. Quae opinio multis displicuit volentibus animas plantarum esse divisibiles; quae quidem multum assimilantur formis elementorum, in tantum quod Plato in Timaeo non dignatus est eas vocare animas sed vocavit naturas. Ulterius autem isti volunt animas animalium esse indivisibiles et per se et per accidens, et ratio est, nam videmus si aliquid animal pungatur in digito pedis, statim sentit puncturam per totum corpus, quod non potest esse nisi quia anima est indivisibilis cuiquam parti corporis praesentis (sic). Si autem anima esset divisibilis, quonam modo illa sensatio transiret tam cito a calce ad caput? et si sensatio fiat per spiritum, quomodo spiritus tam cito potest transire de uno loco ad alium, cum tamen spiritus sit corpus? Aliis non placet haec opinio; sed volunt quod anima animalium perfectorum sit indivisibilis, imperfectorum vero divisibilis; quam opinionem insequitur Thomas in secundo Contra Gentiles capite septuagesimo secundo [1]. Imperfecta vero quae densa (secta) vivunt, perfecta quae densa (secta) non vivunt. Istam opinionem probant, quia si densantur (secantur) talia animalia, ut anguillae, partes densae (sectae) vivunt; per oppositum vero est in perfectis, quia ipsa habent animam indivisibilem, prima vero divisibilem [2].

Tertia opinio est, quae magis mihi videtur peripatetica, quae tenet quod quaelibet anima praeter intellectivam est divisibilis, cum sit constituta in esse per subiectum, educta de potentia eius. Quae opinio magis videtur sensata; et ratio pro hac opinione est, quia si sunt formae eductae, prima facie denotare videntur quod sint extensae et divisibiles, quia debent habere conditiones materiae. Primum autem inhaerens materiae, disponens eam pro eductione formarum, est quantitas; ergo cum omne receptum recipiatur secundum conditiones recipientis, ipsae formae erunt divisibiles et extensae.

Pro hoc facit dictum Aristotelis tertio Coeli textu commenti septimi ubi probat passiones et accidentia esse divisibilia, ex eo quod sunt in subiecto divisibili; quod

(1) *Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiae, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte — Sancti Thomae Contra Gentiles* Lib. II cap. 72. — Si avverta che quando le citazioni di san Tommaso non sono accompagnate espressamente dal titolo *Contra Gentiles* o da altro titolo specificato, ma solo dal richiamo a Parti, Questioni ed Articoli, si intendono riferite alla Somma Teologica dell'Angelico.

(2) Uno dei passi di Aristotele a cui si riferisce la questione qui trattata e che giustifica la correzione proposta allo sbaglio commesso dall'amanuense, alle parole *densa* e *densantur*, è: *οὕτως ὁρῶμεν . . . . συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς διατεμνομένοις· καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει. καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον* capo 2 del libro II, paragrafo 8. Cf. capo 5 del libro I, ultimi paragrafi del *De Anima* e *Problemata*, sezione IX, paragrafi 13-65 e 67 della edizione Didot.

si ratio sua procedit de illis accidentibus, eadem ratione procedit de istis formis eductis; et Commentator in primo capite De substantia orbis in fine, dicit quod ex eo quod forma est constituta in esse per subiectum, est divisibilis et e contra; sic quod se mutuo inferunt divisum et constitutum in numerum per subiectum, in diversis tamen generibus causarum, quia primum est a posteriori et secundum a priori.

Item Aristoteles in octavo Physicorum ubi devenit ad primum motorem, probat eum esse indivisibilem, ex eo quod est abstractus a materia: modo si animae plantarum essent indivisibiles non valeret suum argumentum ex eo quod primus motor est indivisibilis. Probat quod est immobilis; ergo etsi animae plantarum essent indivisibiles, essent etiam immobiles. Item communiter dicitur si anima esset indivisibilis idem moveretur et staret simul.

Ad rationes in oppositum potest dici; ad primam quae est Thomae cum dicitur unum divisibile non potest informare aliud secundum diversas partes; dico quod illa definitio « anima est actus etc. » debet intelligi de una anima totali et non de partibus animae. Unde sicut domus est forma camerae secundum unam partem et tecti secundum aliam partem, ita et anima est forma nasi secundum unam partem et pedis secundum aliam; et sic de singulis. Ad rationem Alberti dicitur quod licet anima sit divisibilis et materia semper fluat et refluat, quia tamen a principio generationis est contractum humidum radicale, quod semper manet idem numero: ideo salvatur identitas numeralis. Non tamen expectes totam veritatem in generabili, sicut in aeterno, nec tantam flexibilitatem, sicut in fluvio, sed est media inter illa. Ad argumentum Marsilii « si pungatur animal » dicitur primo: si tenemus illam sensationem fieri per realem transmutationem spirituum, dico: non demonstrat quod subito fiat illa sensatio, sed in tempore imperceptibili, sive modo illi spiritus currant ad cor tanquam ad principium secundum Aristotelem, sive ad cerebrum secundum Galenum. Vel potest dici et Ch. 72 verso
melius quod sensatio illa non fit per realem transmutationem, sed per spiritualem, et hoc non inconvenit sicuti et camera in instanti illuminatur. Ad aliud quod dicit altera opinio de Albertistis dico quod illud est pro nobis; et cum dicit haec opinio quod anima est indivisibilis, quia animalia perfecta secta non vivunt: dicitur quod hoc non concludit; unde dico quod hoc provenit pro tanto, quia in animalibus perfectis est complexio temperata et mensurata respectu aliorum animalium; et, ut utar semone Aristotelis, una pars dependet ab alia. Ideo si dividatur una pars ab alia, moritur animal: et haec est ratio Aristotelis in quinta particula Problematum problemate vigesimosecundo, ubi quaerit propter quid corpora maxime perfecta de facili aegrotant, et hoc dicit esse propter maximam et optimam suam complexionem et compositionem in partibus quarum una dependet ab altera; ideo una laesa, aliae laeduntur; sicut in cithara perfecta una corda laesa tota laeditur; non sic imperfecta. Quod ergo una parte laesa totum laedatur est ex sui perfectione, et non ex indivisibilitate animae; quia enim in talibus animalibus est complexio et compositio, ideo partes sunt magis unitae, et dependentes ad invicem; ideo si una pars talium animalium laeditur vel separatur ab alia, solvitur illa proportio, et commensuratio membrorum talium animalium ad invicem; quare totum animal moritur, quia vita consistit in illa proportione; et hoc tamen secundum Averroem, quia fides aliter sentit. Quod si homo in duas partes divideretur, non statim periret anima loquendo de ea quae est educta; cuius signum est quod manus

abscissa palpitat, et vidi caput sectum in decapitatis palpitare; et multi dicunt loqui, quod tamen negatur ab Aristotele. Quare autem non diu vivat anima diviso corpore non est ex indivisibilitate animae sed ex sui perfectione: quia haec anima est maxime perfecta, ideo indiget partibus ad invicem unitis.

Ch 73 recto

Recitavimus quatuor opiniones, quarum quartam tanquam magis peripateticam acceptavimus, quae certe est Commentatoris. Unusquisque tamen potest defendere suam opinionem, sed non ut puto ad mentem Aristotelis; sed pro clariori intelligentia huius quaestionis oportet movere unum dubium, quia in solutione unius argumenti dictum est quod prima definitio animae intelligitur de una anima totali et perfecta non dependente.

Modo hoc est dubium, quia per ea quae dicta sunt anima non tantum informat totum sed unamquamque partem; si sic, ergo quaelibet pars est animata, ergo anima est animata. Quaero de anima unius partis vel est actus corporis, vel non. Si non, ergo non est anima; si sic, ergo ponitur quod sit actus corporis; ergo sibi competit definitio animae quae est actus corporis physici organici; quod tamen est falsum, quia illa pars non est organica ut aliqua particula carnis. Si ergo sic sit, illa pars non habebit animam, et sic anima non erit extensa sed indivisibilis. Ad hoc dicitur quod anima informat totum corpus, et quamlibet partem, et quaelibet pars est animata: et (ad ea) quae dicis contra, quia non est actus corporis, dico quod eadem quae primo informat totum, secundario partem; et sic haec pars secundaria est animata per animam totum informantem. Definitio autem illa habet intelligi de eo quod primo informat et non secundario. Dices: ista expositio est cavillosa, neque solvit dubitationes. Bene verum est quod anima primo informat totum, sed accipit animam quae precise informat minimum carnis. Quaero de illa: vel est anima vel non; si sic, cum anima sit actus corporis physice organici istud minimum esset organicum. Multi moderni, quorum caput est Petrus Mantuanus, concivis meus, respondent quod quaelibet pars est animata, et quod in uno homine sunt infiniti homines, quod quidem non consonat viribus (sic), et est contra Aristotelem supra in textu commenti noni ubi dicit: «si oculus esset animal»; non ergo dicit, quod sit animal, sed loquitur dubitative «si sit»; et istud est contra Aristotelem in quinto De animalibus, ubi cum devenit ad hominem, docet eum esse constitutum ex carne et osso.

Ch. 73 verso

Et si diceres Aristotelem loqui de uno animali, hoc nihil est. Verum oportet suam rationem salvare, quia sumendo tale minimum ut est animatum vel non, dico quod Aristoteles numquam diceret tale minimum esse animatum in actu, nec animal in actu, quia definitiones dantur eorum quae sunt primo et per se et simpliciter et in actu. Ideo illa definitio debet intelligi de anima per se in actu, et non potentia; quia autem illae partes non proprie dicuntur animatae cum sint in toto in potentia; ideo illa definitio non datur de illis. Sed adhuc instant isti, quia definitio explicat essentiam definiti; si ergo partibus integralibus animae non competeret haec definitio, ergo in definitione animae poneret «primo et per se»; et cum hae conditiones sint accidentales, et sic definitio animae esset data per additamentum scilicet per particulas «per se, primo». Hoc argumento Petrus Mantuanus concedit quod quaelibet pars animalis est animal. Sed contra; quia similis (ratio) est contra eos, nam animal et unum animal convertuntur quarto Metaphysicorum; sed per se hoc est animal, ergo unum animal tantum: quare in uno non erunt infinita animalia, ut tu concedis. Sed quia possent

negare quod unum et ens convertuntur; ideo dico ad argumentum: primo quod ad hoc quod aliquid definiatur, oportet habere has conditiones, scilicet « per se primo »: non tamen quod hae conditiones sint in quidditivo conceptu definibilis. Alii dicunt, et in idem coincidunt, quod in generatis in quibus terminus ut homo dicit secundo animam et corpus; si definiatur, semper est cum connotatione, ut ex illis partibus fiat unum per se et in actu; et sic licet hae conditiones non ponantur in definitione, tamen connotantur inesse illi subiecto.

Utrum potentiae animae distinguantur realiter ab anima.

Circa textum trigesimum secundum Pomponacius dubitat utrum potentiae animae distinguantur ab anima realiter. Ista quaestio est difficilis, et habet multas opiniones. In ea tamen tres principales invenio; prima est Thomae in prima parte, Ch. 74 recto
quaestione septuagesima septima articulo primo, quam imitantur Aegidius et Joannes Gandavensis, et multi alii qui volunt quod potentiae animae sint de secunda specie qualitatis et sint reales realiter distinctae ab essentia animae; et licet de hoc sint fere infinita argumenta, ego tamen potiora adducam.

Primum argumentum est Thomae in prima parte quaestione quinquagesimaquarta articulo tertio, ubi quaeritur utrum potentia Angeli sit eius essentia. Argumentum est quia in Deo esse et essentia sunt idem; in aliis vero non, aliter enim divinae simplicitati derogarent; sicut autem esse et essentia non sunt idem in creaturis, ita nec essentia et potentia erunt idem. Unde si essent idem, agerent sine aliquo instrumento, sed agerent immediate per essentiam solam, quod Deo repugnat. Et propter hoc tenet Thomas quod esse et essentia, essentia et potentia non sunt idem nisi in Deo.

Secundum argumentum est: actus et potentia sunt eiusdem generis; cum ergo actus animae, ut visus, sit accidens; ergo potentia ad videndum erit accidens, quare non erit idem quod anima.

Tertium argumentum: si anima esset idem quod suae potentiae, tunc anima semper actu operaretur; quod tamen est falsum, quia aliquando ob omni opere cessat. Consequentia probatur; sicut enim animae est facere esse vivum illud in quo est, et quamdiu stat in subiecto, ad eam sequitur esse; ita si essentia animae sit sua potentia ad eam semper sequitur operari et esse in actu.

Quarta ratio est, in qua multum miratur Aegidius, quia non est transire de extremo in extremum sine medio; ex quo ergo anima est substantia, et operatio est accidens, oportet dare aliquid quod non sit totaliter substantia, nec totaliter accidens, et hoc est potentia animae.

Quinta ratio: potentia est de secunda specie qualitatis, qualitas autem realiter differt a substantia, quia sunt praedicamenta distincta; ergo anima et eius potentia non sunt idem.

Sextum argumentum: anima est una, potentiae plures; ergo anima non est suae Ch. 74 verso
potentiae realiter.

Septimum argumentum: sequeretur quod in pede esset potentia visiva, et sic pes posset videre, quod est falsum. Consequentia probatur: si enim anima sit idem quod suae potentiae, cum anima sit in pede; ergo potentia visiva erit in pede.

Octavo et ultimo: quaecumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; si

ergo potentiae animae sunt idem realiter quod anima, erunt idem inter se; quare potentia auditiva erit visiva vel olfactiva erit tactiva, et sic de aliis.

Alia est opinio huic ex toto contraria, quae tenet quod potentiae animae sint idem realiter quod anima, et quod differant ab anima, et inter se sola ratione. Cuius sententiae fuerunt Nominales, quorum primus est Gregorius in secundo Sententiarum, disputatione decimasexta, quaestione tertia, articulo primo; et habet tres rationes principales, quarum prima est haec quae videtur efficacior: frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora et aeque bene. Sed omnia salvantur, ac si ponamus eas distingui realiter ab illis; ergo. Anterior est clara; brevior probatur, quia non aliqua ratio neque auctoritas est quae cogat ad hoc, ut patebit in ratione ad obiecta. Secunda ratio: si anima et suae potentiae differrent realiter, itaque potentia sit accidens; cum omne accidens sit in subiecto, ergo ista potentia erit in anima sicut in subiecto. Vel ergo erit in ea mediante aliqua potentia, vel non; si non, ergo anima poterit ex se sola aliquid accidens recipere, quare poterit recipere actum sine potentia intermedia. Si primum, quaero de illa potentia, et ita vel procedetur in infinitum, vel erit devenire ad aliquam potentiam quam anima ex se sola recipiat; quia anima ex se sola poterit aliquid accidens recipere; quare erit standum in primo, scilicet quod anima ex se sola possit facere suam operationem; quando enim debemus resecare, melius est resecare in principio, quam in fine ex secundo huius textu commenti centesimi trigesimisexti. Tertium argumentum: materia prima non differt a sua potentia; ergo nec anima. Et confirmatur quod caliditas agit non mediante aliqua potentia intermedia; quare videtur esse dicendum idem de anima, quod ipsa faciat suas operationes debitas sine potentia intermedia.

Ch. 75 recto Tertia est opinio Scoti, quae est media inter ista, quae opinio constat ex duabus conditionibus. Prima conditio est, in qua convenit cum nominalibus, quod anima est idem realiter cum suis potentiis; quod probant quia eorum quae sunt absoluta, Deus potest creare unum sine altero, et quorum unum non sit pars alterius. Notamus: dicitur absolutum quod de relativis est impossibile, ut de patre et filio; et notamus: dicitur « quorum unum non erit pars alterius », quia Deus non potest causare compositum sine materia; et hoc quia materia est pars illius: potentia autem animae non est pars animae, aut relativum, sed absolutum. Sed dices: non potest facere potentiam sine anima; ergo sunt idem realiter; nec etiam potest creare animam sine potentia; quod probatur, quia si Deus crearet animam nutritivam, certum est quod nutriret, cum sit nutritiva; ergo haberet potentiam nutriendi. Item istae potentiae sunt sicuti propriae passiones, quae non possunt esse sine subiecto proprio. Secunda conditio est, in qua differt a Gregorio, quod potentiae differunt ab anima non tantum ratione, sed ex natura rei; quod probatur, quia illa quae secluso omni opere intellectus habent diversas denominationes, non sunt distincta sola ratione; anima autem et suae potentiae se habent hoc modo; ergo sunt distincta ex natura rei. Anterior est manifesta, et brevior probatur, quia secluso opere intellectus, adhuc anima est una potentiae autem plures. Item anima est causa suarum operationum; ergo sunt distinctae plusquam ratione. Sed dices quae harum opinionum est melior? Dico quod quaelibet potest sustineri, et de hoc ego nescio determinatam veritatem, multa enim sunt problemata quae omnino non habent de se veritatem determinatam, ut numerus

stellarum; quis enim scit an stellae sint pares an impares? similiter et grana arenae. Dico tamen quod opinio Thomae mihi magis placet, est enim magis consona dictis Aristotelis; fuit etiam sententia Platonis et Dionisii. Sustinendo ergo eam dicitur ad rationes Ch. 75 verso
Nominalium volentium potentias animae differre ab anima sola ratione: ex eo enim quod anima potest videre, dicitur potentia visiva, et ex quo potest olfacere, dicitur olfactiva; et sic de aliis dicatur. Ad primum cum dicitur: frustra etc., dicitur concedendo anteriorem; sed negatur minor, quod aeque bene potest salvare. Et cum dicitur: patebit etc. dico quod argumenta quae fiunt pro Thoma sunt magis probabilia; et multum ad hoc cogunt ut patebit infra.

Ad secundum, cum dicitur: ista potentia vel recipitur in anima mediate vel non; dico quod accidens est anima, sed non proprie; sunt enim in composito, nec sunt in corpore solo; istae enim potentiae non producuntur ab anima secundum Thomam, sed producuntur a producente animam qui est Deus; et ipse dicit hoc modo in prima parte, quaestione sexagesima tertia, articulo quinquagesimo, ubi vult quod diabolus in primo instanti suae creationis non potuit peccare. Quidquid habebat, a Deo habebat et sic peccatum a Deo esset; sicut quando ex ligno generatur ignis, tam forma ignis, quam motus eius sursum est a generante. Et cum dicitur: vel recipitur in anima mediante aliqua altera potentia vel non: dico quod secus est in principio et in principiato, quia principia non sunt talia proprie sicut principiata, sicut prima principia quae sunt causa quod alia sciantur; ipsa tamen non sunt proprie scita, et relatio quae est causa referendi alia non refertur alia relatione quam se ipsa; et quantitas quae est causa extensionis aliorum per semet extensa est. Ita de anima dicemus, quod recipit actum mediante potentia, sicut videre mediante potentia visiva, immediate tamen et per se sola recipit potentiam visivam, quae potentia habet se sicut principium ad videndum. Altera responsio est. quod sicut est de potentia et de actu, quia actus est quid extrinsecum ab ipsa anima, potentia vero est quid medium; natura autem non transit de extremo ad extremum sine medio. Ad tertium, quod potentia materiae sit idem quod materia: multi tenent quod potentia materiae differat a materia; sed puto hoc esse falsum. Quare dico negando consequentiam quia materia recipit formam sub- Ch. 76 recto
stantialem, et cum actus et potentia sint in eodem genere, receptum autem sit substantia, potentia quoque ad illud recipiendum erit substantia. Et cum dicitur: potentia caliditatis, per quam agit non differt a caliditate, ergo in simili nec potentiae animae differunt ab anima; dico quod, sicut dicitur in secundo Coeli textu commenti sexagesimiquarti et sexagesimi sexti, aliqua sunt ita in fine naturae, quae propter sui imperfectionem consequuntur aliquam imperfectionem paucis motibus; aliqua vero sunt quae et propter sui magnam perfectionem consequuntur perfectam bonitatem paucis motibus. Alia vero sunt, quae habent perfectam bonitatem sine aliqua operatione ut Deus. His habitis dico quod si qualitates primae agunt absque aliqua potentia intermedia, hoc est propter sui maximam imperfectionem; unde forma prima, quae est imperfectissima immediate potest formas substantiales recipere; anima autem cum sit, pars perfectissima omnium istarum formarum inferiorum, non potest agere absque potentiis intermediis.

Ad argumenta Scoti, ad primum quod eorum quae sunt absoluta Deus potest facere unum sine altero, dantur duae responsiones; prima negando anteriorem, et

multi eam negant quum etsi materia et forma sint absolutae, tamen Deus non potest unum sine altero facere. Et Thomas et Aegidius tenent oppositum; nec forte posset producere formam asini sine sua materia, ex eo quod ad invicem dependent. Nec aliquam aliam formam materialem, nec a Thoma oppositum invenio; nec istam probavit Scotus. Alia est responsio, quam dabat praeceptor meus concedendo Deum posse creare unam animam sine potentiis: et cum dicitur: ista vel posset nutrire vel non; dico quod posset nutrire non in potentia propinqua sed remota; sicut si in materia non esset quantitas. materia posset recipere albedinem non in potentia propinqua, quia albedo recipitur in materia mediante superficie; sed in potentia remota Ch. 76 verso posset albedinem recipere.

Quum vero dicitur potentias distingui ex natura rei ab ipsa anima, diceret Thomas negando illam distinctionem, quum omnis differentia vel est realis vel rationis, nulla vero ex natura rei; sed quum argumenta Thomae non concludunt, ad ea volo respondere. Ad primum, quod si anima ageret sine aliquibus potentiis intermediis esset ita perfecta sicut Deus: istud argumentum est probabile sed non concludit; ideo dico quod hoc modó non sequitur: ad probationem dico quod propter hoc non sequitur esse ita perfecta sicut Deus quae a Deo dependent et sunt magis potentialia ipso: sunt enim composita ex perfecto et imperfecto, quorum unum attestatur forma, alterum materia. Deus autem a nullo dependet et est purus actus. Ad aliud, actus et potentia sunt in eodem genere, plures dicuntur ad hoc responsiones; ad Nominales qui tenent substantiam et accidens esse idem realiter, et quod qualitas, excepta tertia specie, sit idem realiter, sed non in Deo; ad hoc dico quod anterior propositio intelligitur de potentia obiectiva, unde potentia caliditatis et actu caliditas sunt in eodem genere, non autem intelligitur de potentia subiectiva per quam aliquid accidens in aliquo reperitur subiecto, et ista est responsio Scoti. Ad tertium quando dicitur, si essent idem ergo anima semper actu operaretur, cum ita se habeat ad operari sicut anima ad esse: dico quod licet potentiae sint idem realiter cum anima, differunt tamen ratione, et propter hoc anima non semper actu operatur sicut in Deo potentia creandi et essentia sunt idem quod Deus, et tamen non semper actu creat et hoc quia istae potentiae differunt ratione et plus requiritur ad hoc quod anima operetur quam quod det esse, si enim debet exire in operationem ipsa anima, requiritur obiectum extrinsecum; non autem ad hoc quod det esse requiritur aliquid extrinsecum, quia dat esse materiae quando in ipsa est, et ideo non semper actu operatur sicut dat esse, quia aliud est in ratione essentiae, aliud in ratione potentiae. Ad quartum non est transitus, dico quod non est necesse, si sit transitus de uno extremo ad alterum, quod fiat per omnia media, et sicut qualitates primae agunt immediate, ita et anima potest agere immediate.

Ad alterum, quod potentiae sunt de secunda specie qualitatis, dico secundum Scotum quod istae potentiae ex quo idem sunt realiter quod anima, quod erunt in eodem praedicamento in quo est anima.

Ch. 77 recto Aliter dicunt Nominales quod aliquid accidens realiter est substantia et tunc anima, ut est potens, erit in secunda compositione qualitatis; sed istae responsiones non videntur multum valere, ut aliquod accidens sit substantia, et ideo dixi opinionem Thomae magis veram apparere.

Ad ultimum quod una est anima, et multae potentiae: dicitur quod potentia dicit duo: subiectum et terminum; ratione termini sunt plures potentiae, sicut potentia visiva est alia ab auditiva, ratione coloris et soni, respectu autem animae et subiecti sui sunt idem, sicut in deo iustitia et misericordia realiter sunt idem, in ratione tamen termini sunt diversa. Ad alterum quod potentia visiva esset in pede, dico quod in pede est potentia visiva, in potentia remota, ex eo quod anima non videt nisi mediante organo debito quod est oculus. Ultra enim animam, ad sensationem causandam requiritur debitum corpus quod habeat adiuvare animam in tali sensatione ferenda; et si dicitur: cum potentia visiva sit in pede in potentia, ergo aliquando reducitur ad actum et aliquando pes videre poterit: dico quod non inconvenit aliquam potentiam remotam numquam reduci ad actum. Ad ultimum quod istae potentiae essent idem inter se. dico quod sunt idem in potentia remota, non propinqua.

. . . .

Quomodo potentiae ab anima fluant.

Viso hoc restat videre quomodo et quo ordine potentiae animae fluant ab anima, et quomodo sit possibile tot potentias fluère ab essentia animae; cum tamen sit communis regula quod ab uno non provenit nisi unum. Thomas ibi in quaestione sexta, articulo quarto et septimo, dicit quod duplex est ordo, scilicet perfectionis, et originis. Secundum primum ordinem,potentiae intellectivae sunt priores sensitivis, sensitivae nutritivis; secundum vero secundum ordinem, e contra se habent, quod enim est in perfectione nobilius, in via generationis est posterius, et sic potentiae nutritivae erunt priores sensitivis, et sensitivae intellectivis, quae sunt intellectus et voluntas. Sed quaenam sit nobilior potentia an intellectus vel voluntas. Moderni theologi ut Aegidius et Scotus tenent quod voluntas sit nobilior, et hoc quia magis unimur Deo per actum voluntatis, qui est amare, quam per intelligere, quod est actus intellectus; secundum tamen Aristotelem et Platonem et theologos antiquiores, et etiam secundum Thomam intellectus est nobilior voluntate. Habetis ergo quomodo ab anima quae est una, possunt plura provenire ordine quodam, prius enim via originis producit potentias nutritivas, postea sensitivas, demum intellectivas.

Post textum quinquagesimum, Pomponacius movet multa dubia; primum quia in vigesimosecundo et trigesimotertio textus, dictum est quod operationes sunt notiores potentiis, et obiecta operationibus: idem vult in « De somno et vigilia »; ideo quaeritur utrum hoc sit verum, utrum scilicet potentiae distinguantur per actus et actus per obiecta. Nec sermo noster est de potentia obiectiva aut respectiva, sed de potentia quae est de secunda specie qualitatis; nec est sermo de distinctione essentiali, sed de extrinseca, hoc enim non est possibile nec imaginabile, quia actus non sunt intrinseci potentiis, nec obiecta actibus. Sed dices: propter quid differunt intrinsece? dico quod differunt per suas differentias; et quia istae differentiae non sunt notae, ideo Aristoteles non facit mentionem de hoc, et quia hoc est clarum, quia omnia differunt per suas diffeentias; sermo ergo non est de differentia intrinseca. In hac quaestione ponam quatuor articulos; primus erit de distinctione numerali, secundus de distinctione specifica, tertius de generica; in quarto dicetur quid senserit Aristotiles de omnibus his articulis et alii de quarto tantum loquuntur. Ch. 79 recto

Utrum unitas obiecti secundum numerum arguat operationem unam secundum numerum, et e contra.

Quaeritur ergo de primo articulo utrum unitas obiecti secundum numerum arguat operationem unam secundum numerum, et e contra. Si ita dicatur de unitate operationum respectu potentiarum, de hoc patet quod non valet: si est unum obiectum numero, ergo una operatio numero; quia ego sum unum obiectum, quem vos omnes videtis, et tamen multae sunt visiones, quia quot sunt homines, tot sunt visiones. Sed quid dices respectu unius obiecti et unius potentiae? adhuc non valet, quia nunc Socrates videt hanc albedinem, et prius infinities vidit; in hoc casu est idem obiectum, eadem potentia, non tamen eadem operatio numero; et hoc est quod dicitur in quinto Physicorum quod diversorum motuum stat quod sit idem terminus numero: et ita de hoc dicatur, quia licet terminus, scilicet obiectum et potentia sint una numero, non tamen operatio est una numero et unitate numerali obiecti et potentiae sit una operatio numero. Dico quod stat
Ch. 79 verso operationem non esse unam numero, stante unitate numerali omnium istorum; nam sit ita quod una et eadem res sit volita et intellecta a me; nam una pulchra puella simul et eodem instanti potest esse intellecta a me, non tamen amata et desiderata, quia ego non vellem eam, et tunc patet quod sunt diversae operationes, et tamen est idem obiectum: sed hoc est quia non est idem obiectum formale, sed bene materiale, Obiectum re formale intellectus est Ens, et verum obiectum voluntatis est Bonum, nihil enim appetitur nisi sub ratione boni contra Scotum; quod si sic, semper ex unitate formali subiecti licet inferre unitatem operationis stantibus aliis conditionibus, sicut mihi videtur. Utrum autem e contra valeat: est una operatio numero, ergo unum obiectum numero: et videtur quod sic, ut vult Aristoteles in quinto Physicorum, quando tractat de unitate motus. Unde plura requiruntur ut ex unitate obiecti inferatur unitas operationis, quam e contra; eoque una operatio non potest habere nisi unum obiectum, sicut unus motus unum terminum. Unde in quinto Physicorum dicit Aristoteles quod unius motus est tantum unus terminus. Sed numquid, si sint duo obiecta numero distincta, sint duae operationes numero distinctae? Ex una parte videtur quod sic, quia si duae sunt albedines numero differentes, certum est quod sunt duae visiones numero differentes; si enim visio, ut multi tenent, est idem quod species visibilis, cum duae sint species albedinis, duae quoque erunt visiones numero distintae. Si vero dicas quod species visibilis non sit idem quod visio, sed visio causatur a specie visibili, tunc sunt duae causae; ergo duae operationes. Sed in oppositum videtur quod ex diversitate obiectorum non liceat inferre diversitatem potentiarum, quia vos estis plura obiecta numero distincta, et tamen uno intuitu video vos. Etiam et per hoc est ratio, quia videtur, ut dicitur in quarto Topicorum, quod qui unum non intelligit nihil intelligit; et confirmatur a Thoma, quia una et eadem cera non potest simul informari a pluribus
Ch. 80 recto figuris, ut triangulari et rotunda simul; ergo nec visio potest plura videre nec aliqua alia potentia. In hoc Scotus et Thomas sunt oppositi; vult enim Scotus quod una potentia possit simul habere plures operationes; Thomas vero vult quod hoc non sit possibile, et ideo de hoc difficile est inquirere et bene determinare. Videtur forte quod ambo bene dicant, nec est differentia in se, sed in verbis tantum; cum enim dicit Scotus: sunt plura obiecta visa, ergo plures visiones; dico quod est unum

obiectum primo visum actu, et sunt plura in potentia; sicut si videam domum, tota domus est unum obiectum primo visum in actu: partes vero visae sunt in potentia, et sicut obiectum est unum actu, ita visio est una in actu. Unde si audiamus harmoniam, in harmonia est grave et acutum, et tamen tota harmonia est unum primo auditun in actu, plures in potentia, sicut lapides in domo; et ita ego concilio Scotum et Thomam, quia quando Scotus dicit quod sunt plures operationes, si plura sunt obiecta ut de duabus albedinibus; dico quod sunt duo obiecta in potentia, et aggregatum est unum obiectum numero in actu; et ita si sunt plura obiecta totalia secundum actum, sunt plures operationes actu; et si est unum obiectum totale in actu, uti de tota domo, est etiam una operatio.

Restat modo videre de operatione et potentia; et primo utrum valeat «sunt plures operationes numero, ergo potentiae numero». Hoc modo clarum est quod non videtur valere, nec valet quia eadem potentia est visiva omnium colorum, quae potest habere diversas operationes numero distinctas, successive tamen; nec e contra valet: est una potentia, ergo una operatio numero: patet hoc de his quae sunt ab una potentia in diversis temporibus. Numquid vero valeat: si sint duae operationes numero differentes in eodem tempore, sint etiam diversae potentiae? Respondeo quod non valet argumentum; potest enim una operatio vel potentia simul habere duas operationes. De activis hoc est clarum, idem enim sol simul calefacit me et te; et istae operationes sunt distinctae quia istae calefactiones sunt in me et te; motus enim est in moto; in passivis esset forte hoc modo etiam verum saltem in actione spirituali ut dicit Scotus.

Utrum ex unitate specifica obiecti liceat inferre unitatem specificam actus. Ch. 80 verso

Secundus articulus est: utrum ex unitate specifica obiecti liceat inferre unitatem specificam actus; et ex diversitate specifica obiecti liceat inferre diversitatem actus specificam. Eodem modo quaeritur de operationibus; et primo videndum est de obiecto et operatione. Utrum, si obiectum sit unum specie, et operatio sit una specie. Primo in passivis hoc non videtur verum; nam potentia visiva canis differt specie a potentia visiva hominis, et tamen obiectum quod est color est unum specie. Deinde in activis dictant hoc modo: si enim homo comedat carnes vitulinas et etiam canis, obiectum est unum specie, scilicet caro vituli; et tamen potentia non est eadem simpliciter. Sed forte dices ad hoc, quod istud obiectum non est idem formaliter, sed solum materialiter; et non propinquum obiectum, sed remotum. Sed esto hoc; ego quaero, si homo ab homine et a cane videatur, utrum hae visiones sint idem, cum obiectum sit idem specie, imo idem numero. Multi tenent quod sint distinctae specie, sicut istae potentiae, ut est Thomas, sicut etsi duae intelligentiae intelligant Deum, istae duae intelligentiae differunt, et tamen obiectum est unum. Alii tenent, ut Apollinaris, quod istae potentiae in cane et in homine sunt eiusdem speciei, de quo infra dicam.

Diceret ergo aliquis, secundum primam opinionem, quod valeat: hoc obiectum est unum specie, ergo operatio est una specie, stando in eodem homine, non in eodem animali; sed hoc non videtur verum quod sit ita: in eodem tempore oculus videret *a*, et sensus, et phantasia, et cogitativa, et intellectiva potentia. Obiectum est unum specie, et unus est homo; et tamen istae operationes differunt specie. Quis diceret has omnes operationes sensus scilicet et intellectus esse easdem specie? et ideo videtur mihi ad

volendum hoc concludere, opus esse dicere quod si obiectum est formaliter unum specie respectu unius hominis et eiusdem potentiae, quod operatio sit una specie; et hoc
Ch. 81 recto clarum est universaliter quod si operatio est una specie, etiam obiectum est unum specie: quia unus motus est ad unum terminum tantum. Utrum autem ex pluralitate obiecti secundum speciem arguatur pluralitas operationis secundum speciem, mihi videtur dicendum quod sic.

. . . .

Utrum sensus sit activus.

Circa textum sexagesimumquintum dubitat Pomponacius primo utrum sensus sit activus vel passivus. Ad quam (quaestionem?) dico quod est passivus; et ratio est quia omne quod de novo recipit denominationem intrinsecam et absolutam transmutatur; sed sensus est hoc modo; ergo. Anterior patet, quia denominatio fit ab intrinseco; quia si esset ab extrinseco non esset transmutatio in recipiente, sicut si ex paupere fiam dives. Et dico absoluta, quia relativus potest advenire alicui absque aliqua transmutatione facta in eo; sicut si aliquis fiat pater: quando ergo erit transmutatio absolute et ab intrinseco, erit trasmutatio in subiecto in quo est; quod si in illo erit transmutatio, talis virtus erit passiva. Breviter etiam probatur, quia sensus est de novo sentiens, et similiter sensatio est absoluta, et est ab intrinseco, quum sensatio est immanens, ex nono Metaphysicorum. Non tamen negamus sensus esse activos; unus enim agit in alterum, ut exterior in interiorem; sed sermo noster est utrum ad sensationem concurrat active. Nec etiam loquimur de oculo mulieris menstruatae, ille enim agit in speculum inficiendo illud: sed hoc non est ratione visionis, sed quia vapores exeunt ab oculo, qui inficiunt speculum; sed quaestio est utrum in sentiendo patiatur vel agatur, et nos diximus quod sic, ratione dicta; et sic patet sensum esse virtutem passivam. Videndum est modo quid recipiant sensus, ut puta oculus aut auris. Peripatetici antiqui dicunt quod recipit speciem sensibilem, quae est repraesentativa obiecti, de qua infra dicit Aristoteles quod sensus est susceptivus specierum sine materia; et in « De sommo et vigilia » dicit quod a sensibilibus in sensu relinquuntur quaedam imagines et simu-
Ch. 84 recto lacra rerum; sed istae compositiones non habent esse cum materia, scilicet cum calido et frigido. Verum quidam pharmacopolae et pigmentarii sunt in oppositum, et dixerunt contra Aristotelem quod sensus nihil recipit. Aliqui dixerunt quod bene recipit species sensibiles, sed recipit istas (juxta?) naturas rerum. Quae opinio non est intelligibilis.

Viso quod sensus recipiat speciem sensibilem, videndum est modo quid sit illud quod producit speciem sensibilem, et brevi dicendum est quod obiecta sunt, quae producunt species sensibiles, et hoc dixit in textu commenti quinquagesiminoni et sexagesimi quod sensus reducitur ad actum a sensibilibus quae sunt ad extra; sed tunc est dubitatio, quae est mota ab Averroe in commento sexagesimo, quomodo est possibile ut sensibile ad extra, quod habet esse in materia, producat speciem sensibilem, quae est perfectior obiecto. Cum tamen nihil producat aliquid perfectius se, licet et Joannes extorqueat illam auctoritatem, quod Averroes movet illud dubium per sensationem, tamen rei veritas est quod illam dubitationem movet pro specie sensibili. De hoc sunt diversi modi dicendi. Aliqui dixerunt propter dictum Averrois, quod quum obiectum,

ut puta color, producit speciem sensibilem, quod producit in virtute unius intelligentiae appropriatae ad hoc, quae ducit de potentia sensibilibus actu sensibilia; sicut ponitur etiam de intellectu, quam intelligentiam aliqui dixerunt esse Deum, qui est idem quod intellectus agens, et pro quanto facit de potentia intelligentis actu intelligenda, dicitur intellectus agens; pro quanto vero facit de potentia sensibilis actu sensibilia, dicitur sensus agens.

Aliqui dixerunt quod bene intellectus agens est Deus, sed sensus agens est intelligentia movens orbem lunae, et hoc quum sensatio est imperfectior intellectione, ideo etiam requirit agens minus nobile.

Alii dixerunt quod est una intelligentia assistens animalibus, ut anima, sicut intellectus in bovem. Sed isti errant, si enim intelligunt quod ista intelligentia immediate Ch. 84 verso concurrat ad sensationem, errant in via Aristotelis qui tenet nullam intelligentiam agere. Si vero intelligant mediate, non est ad propositum. Aliqui tenuerunt quod sit una virtus quae sit in organo, et per illud organum agat producendo speciem, per organum vero recipiat speciem: sed hoc non videtur verum, quia ego quaero, quae sit ista actio. Albertus videretur tenere quod omnis forma, ut forma est, agit spiritualiter; ut vero in materia, realiter agit.

Quae opinio bene intellecta habet veritatem quum, ego puto, species sensibilis alteret medium et agat in oculum. Sed tunc est dubitatio quum res imperfecta producit rem perfectiorem se: Thomas et Aegidius dicunt quod in virtute superiorum agunt spiritualiter, ut vero sunt entia realia agunt realiter. Non tamen nego quod in virtute corporum caelestium agant actione reali, sed hoc non est ita appropriate in reali ut in spirituali. Quare non est mirandum obiectum producere species in virtute superiorum, et hoc consonat dictis Aristotelis hic et in quinto De animalibus, ubi dicit istas formas produci ab elementis in virtute superiorum; quod si ita est in prima eorum perfectione, ita et in ultima; et si replicatur: pariter non dabitur intellectus agens, quum ego dicam obiectum in virtute superiorum producere species intelligibiles; respondeo quod ex perfectione hominis est ut activum sit coniunctum passivo; unde elementa quae sunt multa imperfecta non habent activum sui motus coniunctum cum passivo, qualiter est in animalibus quae perfectiora sunt, et sic patet totum illud quod dicis Averroes in illo commento.

Utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter. Ch. 85 recto

Altera dubitatio est, quia dictum est quod obiectum in virtute superiorum producit speciem. Quaeritur modo utrum ad talem sensationem requiratur aliquid alterum praeter organum et speciem; et hoc est quaerere utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter. Videtur primo quod non: quia sicut est in intellectu, ita est in sensu; sed ad creandam intellectionem in intellectu requiritur aliquid alterum praeter intellectum et speciem intelligibilem; ergo ita est in sensu. Anterior patet per convenientem similitudinem: brevior probabitur: quia in intellectu aliquando sunt species, et tamen non est intellectio. Item aliquando in sensu est species sensibilis, non tamen tunc sentimus: aliquando enim delata sub oculis non videmus, ut dicitur in De sensu et sensato, nec tamen est credendum tunc speciem non esse in sensu, quum istae species agunt mere materialiter. Item tertio apparet hoc ex sententia

Aristotelis in secundo huius, textu commenti trigesimiseptimi, ubi dicit quod anima est causa effectiva omnium operationum, quae sunt in corpore: modo si sensus [1], et species essent per se sufficientes causae (sensationis?) tunc anima non esset effectiva omnium suarum operatiorum. Item ex nono Metaphysicorum intellectio et sensatio sunt actiones immanentes; cum autem actio immanens sit quae manet in agente, tunc sensus erit causa activa sensationis, cum etiam concurrat passive. Item et est quintum argumentum quod sumitur a Joanne, in quo multum insistit, quia si solae species cum sensu essent sufficientes causae sensationis, tunc sensibile esset perfectius sensu: consequens est falsum ut patet: ergo. Falsitas consequentis probatur; quia, ut dicit Aristoteles in quinto De animalibus, quod sentit est perfectius eo quod non sentit. Consequentia probatur quia illud est perfectius cuius perfectissima operatio est nobilior perfectissima operatione alterius; si ergo sensus concurrit passive ad sensationem creandam, et obie-
Ch. 85 verso ctum active, quum sit nobilius concurrere active, quam passive, tunc sensibile erit perfectius. In oppositum arguitur: « frustra fit per plura etc. » sed absque hoc quod ponamus aliquid alterum praeter speciem sensibilem et sensum, possumus omnia salvare; ergo. Anterior est per se nota, brevior patebit in solvendo rationes in oppositum factas. Item dicit Aristoteles in textu commenti quinquagesiminoni et sexagesimi huius, quod sensibile reducit sensum de potentia ad actum. Item hic et ubique, et in De sensu et sensato dicit Aristoteles sensum esse virtutem passivam. Item dicit Averroes in commento sexagesimosecundo, quod sensibile reducit sensum ad postremam perfectionem, et dicit quod si (sensus?) producerent colorem realem, non esset comprehensio; quare credit ibi quod species sensibilis et sensatio sint idem realiter.

Eadem est sententia Thomae in secundo huius super textum commenti centesimi quadragesimiseptimi, ubi dicit quod sensus est tantum virtus passiva. De hoc sunt diversae opiniones. Aliqui tenent primam partem, scilicet quod sensatio distinguatur realiter a specie sensibili, et quod istae non sunt sufficientes causae sensationis; et si quaeratur quia producat effective ipsam sensationem, de hoc aliqui dicunt quod illa virtus quae producit speciem sensibilem producit sensationem, et quod talis sensus agens principaliter concurrit ad sensationem, sive modo illud sit Deus, aut aliqua alia intelligentia, aut una virtus in sensu.

Aliis non placet hoc, quia tunc non solveretur, si anima non concurrit ad sensationem, quomodo sensatio sit actus immanens; ideo alii aliter dicunt, et (inter eos?) est Albertus, quod sensatio producitur a sensu mediante specie sensibili; in sensu enim recipitur species, quae species recepta et sensus causant sensationem; et hoc dicit ut solvet quomodo anima concurrat effective ad operationes suas, et quomodo est actio immanens ipsa sensatio. Contra istam opinionem multa dicit Gandavensis, et totum eius posse
Ch. 86 recto est in hoc: quia impossibile est eamdem virtutem concurrere active et passive ad eamdem operationem; ideo si sensus concurrit passive ad sensationem, non concurrit active. Item species est dispositio ad sensationem; ergo non concurrit effective ad ipsam, et imaginatur ipse alium modum. Quod si ista non sunt per se sufficientia ad sensibile, tunc quid causat sensationem? Dicit ipse quod in omni sensu sunt duae potentiae una passiva et altera activa, et quod per passivam recipit sensationem, et per

[1] Nel significato di senso materiale o di organo.

activam eam causat; et arguit contra se Joannes, quia Aristoteles non ponit in sensu istam virtutem activam: dicit ipse quod bene Averroes eam ponit. quasi velit praeponere Averroem Aristoteli. Altera est opinio, quae ut videtur est Thomae, quae ponit sensationem (?) non differre realiter a specie sensibili, et quod ultra speciem sensibilem non requiritur aliquid alterum pro sensatione creanda; quam expresse ponit super textum commenti quadragesiminoni, licet aliqui Thomistae non confiteantur istam esse eius opinionem, quam opinionem videtur ponere Commentator in fine commenti sexagesimi secundi, ut ibi notavimus. Volendo ergo sustinere istam opinionem, sic potest dici ad argumenta in oppositum facta: ad primum quod sicut est in intellectu ita est in sensu, potest primo dici negando breviorem. Ad probationem aliqui Thomistae concedunt quod intellectio et species intellectionis sunt idem, et cum dicitur remanere species, non tamen est intellectio; dico quod illa species est imperfecta, et species imperfecta non est idem quod intellectio; aliter potest dici negando similitudinem, et ratio (est) quia sensatio est cognitio quae immediate terminatur ad rem: sed intellectio terminatur ad aliquid alterum a re, scilicet ad speciem intelligibilem, sicut in intellectione Beatorum in quibus ultra intellectum possibilem et intellectionem non requiritur aliquid alterum nisi Deus, qui est eorum species. Ad alterum: « quia aliquando delata sub oculis non videmus »: beatus Augustinus dicit hoc esse quia ad sentiendum oportet ut intentio sit copulata cum virtute, idest oportet ut anima advertat, et velit sentire obiectum. Quod Ch. 86 verso dictum non bene intelligo, nisi velit dicere hoc esse, quia virtutes interiores sunt rectae, et una operante, altera non operari potest, omnes enim virtutes habent spiritus determinatos per quos operantur; et Avicenna in sexto Naturalium dicit quod hoc arguit colligantiam ipsarum virtutum; et puto istam esse copulationem virtutis, qua utuntur theologi. Stante hoc, dico quod species sensibilis non est idem quod sensatio, quomodocumque sentiatur species sensibilis; si enim species sensibilis sit in sensu depauperato spiritibus, tunc non est cognitio, et hoc quia subiectum non est bene dispositum. Agens enim non agit nisi in agente bene disposito; si autem sit in patiente optime disposito, clarum est quod est sensatio. Ad alterum· « quod anima non esset causa effectiva omnium suarum operationum », ista ratio est multum difficilis; pro quo notamus quod sensatio ex ea parte qua est cognitio, non dicit actionem, aut passionem; sed accidit cognitioni quod sit cum actione aut passione. Unde intellectio Dei non est cum actione aut passione, nec intellectio Dei formaliter est actio, sed in nobis, qui de novo intelligimus, accidit quod nostra cognitio sit cum actione aut passione, ut bene dicit Scotus in Quodlibet, quaestione decimatertia: et licet (ut dicit Buridamus in Sex principiis) existimetur quod intellectio et sensatio sint actiones grammaticaliter loquendo, philosophice tamen loquendo sunt magis passiones; et quia ita est quod illud, quod recipit sensationem aut intellectionem, dicatur sentiens vel intelligens, non autem illud quod efficit illam. Stante ergo hoc, quod intellectio formaliter non dicat actionem vel passionem, dico quod revera est ita, quod anima non est causa effectiva omnium suarum operationum: et cum dicitur: Aristoteles est in oppositum: dico, ut dicit Averroes ibi, quod existimatur quod sit causa suarum actionum, non tamen est ita quod sit causa effectiva earum: imo dicit Averroes ibi, ut quidam reputant. Similiter ad quartum quando dicitur, quod sensatio est actio immanens, dico quod sensatio non est actio, imo potius est passio, quam actio, licet formaliter nullum Ch. 87 recto

horum sit. Ad quintum quando dicitur, quod sensibile esset perfectius sensu, Thomas in loco dicto dicit, quod licet sensibile agat in sensum, non tamen est eo perfectius, quia, (habet?) tam perfectiorem operationem, quam ipsum sensibile. Possumus nos dare duas responsiones ad hoc: primo quod licet sensibile agat in sensum, non tamen est eo nobilius, quum non agit in sensum in virtute eius: sed in virtute superiorum. Altera responsio est negando consequentiam: ad probationem, quando dicitur: « obiectum concurrit active ad sensationem », dico quod sensatio, prout est cognitio, non dicit formaliter actionem aut passionem: et licet obiectum, in quantum agit, sit perfectius sensu, qui patitur, non tamen absolute est perfectius, quia sensus sentit, obiectum autem non sentit; quod autem sentit est perfectius eo quod non sentit. Ista ergo est opinio Thomae non multum usitata; sed opinio Alberti est multum usitata, et qui vult eam tenere potest ad obiecta faciliter respondere; sensus enim, ut nudus, concurrit passive ad sensationem, ut informatus specie sensibili concurrit active; Similiter ad secundum dico quod species concurrit effective, non principaliter sed dispositive. Opinio Joannis nullo modo est vera.

Utrum sensibilia communia comprehendantur ab omnibus sensibus.

Restat modo dubitare circa sensibilia communia; et primo quaeritur utrum sensibilia communia comprehendantur ab omnibus sensibus. Averroes in commento sexagesimoquarto, reprehendit Themistium dicentem ab omnibus sensibus comprehendi, et dicit ipse quod tria eorum, motus quies et numerus ab omnibus comprehenduntur, alia vero duo, scilicet magnitudo et figura, a visu tantum et a tactu. Dubitatur ergo, primo utrum olfactus possit cognoscere magnitudinem: et videtur primo quod sic, quia numerus percipitur ab auditu, et numerus causatur ex divisione continui; ergo si auditus comprehendit numerum, videtur etiam quod comprehendat continuum, scilicet magnitudinem. Sed dices tu quod numerus qui sentitur ab auditu, licet causetur ex di-
Ch. 87 verso visione continui, non tamen causatur ex divisione magnitudinis; numerus enim qui causatur ex divisione continui permanentis non sentitur ab auditu, sed bene numerus qui causatur ex divisione continui successivi, ut puta motus, sentitur ab auditu; motus enim est de numero continuorum, tertio Physicorum; sed contra tu dicis quod numerus qui causatur ex divisione continui successivi sentitur ab auditu. Contra, quia si (quis) sentit numerum, qui est ex divisione continui, hoc non est merito auditus, sed est propter sensum interiorem, scilicet propter memorativam; unde si aliquis haberet debilem memoriam, non posset sentire talem numerum, sed semper putaret tantum esse unitatem. Sed dices quod bene auditus non cognoscit istum complexive: sed talis virtus est memorativa. Sed pro tanto dicitur sensibile comune, quia memorativa, mediante auditu, cognoscit talem numerum ; sed tunc est dubitatio, quomodo numerus per se sentitur. Ulterius etiam probo quod magnitudo per se comprehendatur ab auditu, quia auditus comprehendit differentias magnitudinis; ergo et magnitudinem. Antecedens probatur, quia cognoscit utrum sonus veniat a dextris vel a sinistris , ab ante vel a retro , a sursum vel deorsum; et si dicitur decipere circa hoc, concedo; non tamen sequitur ut non cognoscat istas differentias. Consequentia probatur, quia si cognoscit differentias magnitudinis, videtur conveniens ut cognoscat magnitudinem. Item videtur implicare quod sit sensus et non cognoscat

magnitudinem, quia sensus non cognoscit nisi cum hic et nunc; magnitudo autem est cum hic et nunc. Similiter etiam arguitur de olfactu quod ipse cognoscit magnitudinem; sed est dubitatio utrum olfactus cognoscat numerum; et videtur quod non; si enim olfactus cognoscat duos odores in eodem tempore, videtur quod cognoscat eos in unum. non autem duo. Si vero cognoscat eos in diversis temporibus, hoc non videtur officium olfactus sed memorativae, quae recordatur praeteritorum. Si vero dicas quod cognoscat Ch. 88 recto
duos odores specie distinctos. ut duos in eodem tempore, contra quia non videtur verum quod ponat differentias inter odores specie diversos, in ista positione videtur esse necessarium dicere quod omnes sensus cognoscant magnitudinem; et ideo dicit Aristoteles quod omnia sensibilia communia sunt omnibus sensibus communia, ut bene dixit ibi Themistius; sed puto, ut dicitur in De sensu et sensato, quod magnitudo perfecte cognoscitur a tactu et a visu; certitudinaliter enim comprehendunt quae et quanta sit magnitudo; alii autem sensus non habent hoc; et ideo Aristoteles videtur appropriare comprehensionem figurae tactui et visui, non tamen ita, quod alii non comprehendant. Quod vero dicitur quod sensus exterior non cognoscit numerum, sed illud est officium virtutis interioris; dico quod completa et perfecta comprehensio numeri est virtutis interioris, sed initiative est in sensu exteriori: unde pueri et lethargici, qui non habent bonam memoriam, bene sentiunt horas, non tamen possunt eas numerare. Et aliter potest di:i quod hoc intelligitur de duabus campanis simul sonantibus, quarum una sit debilis soni, altera vero mediocris; similiter etiam de duobus odoribus dicatur, quod simul ab olfactu sentiuntur; si enim sint diversi specie. tunc olfactus poterit cognoscere illos ut duos, et non tantum(?) poterit hoc virtus sensitiva interior, verum et exterior. Restat modo quaerere utrum motus et quies ab omnibus sensibus comprehendantur; et videtur quod non. Primo de motu; quia motus est de numero successivorum; sed successiva non possunt a sensu comprehendi; ergo. Anterior patet ex tertio Physicorum; brevior probatur. quia si sensus exterior non potest moveri nisi ab eo, quod actu existit, sed successiva non actu existunt, ergo. Anterior patet, quia moveri est pati; omne autem quod patitur, patitur ab eo quod est in Ch. 88 verso
actu. Brevior probatur, quia de ratione successivorum est quod pars sit praeterita, parsque futura sit; si ergo sic est, totum non poterit esse simul in actu; quare non poterit movere sensum. Similiter etiam dicatur de quiete, quum quies mensuratur tempore, tempus autem non totum simul est: cum ergo per praedicta motus non sentiatur, nec etiam quies sentietur. Item privatio per accidens sentitur; quies est privatio; ergo per accidens sentitur; ergo non est sensibile per se. Ad quaestionem hanc est duplex responsio: prima quod argumenta concludant veritatem, quod sensus exterior formaliter et proprie non potest cognoscere motum aut quietem; et cum dicis: Aristoteles numerat ea inter sensibilia per se; dico quod sunt per se ad hunc sensum. quia sensus interior non potest ea cognoscere sine motu et quiete; ex eo enim quod video hunc esse in tali, vel tali loco, deinde in alio esse in tali loco, comprehenditur a sensu; quod autem componit esse in hoc loco cum esse in alio loco, est virtus interior; similiter etiam et quies. Cognoscere enim quod hoc nunc non moveatur, est sensus exterioris: componere autem prius cum posteriori pertinet ad virtutem interiorem. Alii vero dicunt quod sensus exterior cognoscit motum et quietem.

Ad argumenta in oppositum dicunt, quod eo modo quo motus habet esse, eo modo sentitur; et quia motus non est nisi quia mutatum esse est, ideo propterea quod istud mutatum esse sentitur per propriam speciem, ideo et motus sentitur: et etiam quia in sensu remanent species praeteriti et futuri per aliquod tempus: sed quantum ad hoc quod dicunt de praeterito, puto verum; imo hoc dicit Aristoteles in De sensu et sensato, quia per aliquod tempus species remanent in sensu. Quod vero dicunt quod species futuri sit in sensu, hoc non videtur verum. Ad alterum de quiete di-
Ch. 89 recto citur, quod sensus per se cognoscit quietem; est enim de intrinseca natura sensus, ut sentiat quietem: et licet sentiatur per motum, non tamen est per accidens sensibile, quum hoc tantum arguit, quod non sit primo per se sensibile, non vero quod non sit sensibile per se.

Utrum sensibilia communia comprehendantur per proprias species.

Altera quaestio est, utrum sensibilia comunia comprehendantur per propria species. Joannes tenet quod comprehendantur, et adducit pro hoc dictum Aristotelis in secundo huius, textu commenti centesimitrigesimitertii, ubi dicit quod sensibilia communia faciunt motum in sensu. Alii vero, ut Thomas, tenent quod non cognoscantur per proprias species, sed tamen cognoscantur per species sensibilium propriorum, nec aliquid faciunt nisi faciunt diversum modum sentiendi; aliter enim albedo sentitur in magna quantitate, aliter in parva . . . . quum visibile a propinquis et a remoto potest per eamdem speciem videri; aliter tamen a remotis movet, et aliter a propinquis. Ita dicunt quod sensibile commune sentitur per speciem proprii, aliter tamen et aliter immutat sensibile proprium secundum quod est in magna vel parva quantitate.

Alii volunt (et haec tertia opinio) quod magnitudo et figura habent proprias species per quas sentiuntur. Alii vero non; et adducunt pro hoc Aristotelem in secundo huius textu commenti centesimitrigesimitertii, ubi exemplificat de magnitudine, et figura, et dicit ibi quod alia comprehenduntur magis per suam positionem, sic quies per motum. Tertia opinio mihi magis placet; sed opinio Joannis non videtur vera; opinio Thomae est multum probabilis.

Utrum sensibilia communia percipiantur non percepto sensibili proprio.

Alia quaestio est utrum sensibilia communia percipiantur non percepto sensibili proprio; et videtur expresse dicere Averroes quod non, in fine commenti sexagesimitertii. Item expresse opponit quod si non sit color aut lux, non percipitur quantitas, sicut patet de igne, quae est in concavo orbis lunae, et tamen non videtur.

Ch. 89 verso In oppositum arguitur de tactu supponendo unum (verum?) quod aequaliter calida et aequaliter frigida non sentimus, ut dicit Aristoteles inferius; tunc ergo sit una manus aequaliter calida et aequaliter frigida, sicut mea: tunc manus mea non sentit caliditatem aut frigiditatem istius manus, et tamen sentit quod ista manus est quanta; ergo quantitas, quae est sensibile commune, sentitur absque hoc quod sentiatur sensibile proprium. Confirmatur quia est imaginabile et non repugnat quod unus tangat coelum: sit ergo ita quod unus tangat, tunc coelum non sentitur calidum nec frigidum, nec humidum nec siccum, et tamen sentitur quod sit quantum; ergo.

Item hoc videtur in motu, quia aliquando sentitur pulex serpens super carnem

meam; tunc sentitur motus, non tamen sentitur aliquid sensibile proprium. Item dato quod aliquis caederetur; tunc iste sentit solutionem continui quae est numerus; numerus autem est sensibile commune; tamen potest esse quod iste non sentiat caliditatem aut aliquid sensibile proprium ipsius ensis.

In hac quaestione dico quod sensibile commune non potest sentiri sine sensibili proprio. Ad rationes: ad primam: dimitto rationes medicorum quorumdam, qui volunt quod aequaliter calida possimus sentire; et cum dicitur: nihil patitur a simili; glosant quod ista est vera in actione spirituali tantum: sed ista responsio est contra Aristotelem qui ibi loquitur de actione spirituali, scilicet de sensatione; et credo ego aliter. Dico primo quod quantitas non percipitur nisi primo percepta resistentia; et ideo aeris non percipimus quantitatem ipsius, et hoc quia aer non resistit tangenti. Ego aliter dico concedendo assumptum; et cum dicitur; non percipitur sensibile proprium; nego, imo percipitur durities, quia est proprium sensibile a sensu tactus; ex eo enim quod percipio quod manus non cedit tangenti sentitur durities; et ex consequenti sentitur quantitas. Ad confirmationem dico quod si quis ponat manum in coelo, sentiret quantitatem coeli ex eo quod sentiret coelum resistere tangenti; et si dicatur: ergo coelum erit durum; Ch. 90 recto
dico quod sicut sua quantitas non est eiusdem rationis cum ista, ita nec sua durities, quia est magis quaedam soliditas quam durities.

Ad aliam de motu, dico quod aliquando sentimus sensibile commune cum sensibili proprio nobis noto; sensus enim aliqua confundit in istis sensibilibus propriis, sicut in emissione spermatis sentitur illa delectatio, non tamen sentitur aliquid sensibile proprium nobis notum; ita in illo motu bene sentitur aliquid sensibile proprium, illud tamen non est nobis notum. Similiter cum dicitur de solutione continui quae est numerus, dico quod solutio continui (est) ex mala complexione; ex eo enim quod in solutione continui causatur mala complexio, ideo sentitur dolor; mala autem complexio est qualitas per se sensibilis: vel possumus dicere quod non sentitur solutio continui nisi prius sentiamus duritiem et compressionem ensis.

Alia dubitatio est, utrum sint plura sensibilia communia quam ista quinque; et videtur quod sic, quia aequale et inaequale, magnum et parvum, simile et dissimile, intensum et remissum, videtur quod ista sint sensibilia communia, quia ab omnibus comprehenduntur; et tamen ista non sunt numerata ab Aristotele. Aliqui dicunt quod omnia ista habent ad ista quinque reduci, ut patet discurrenti.

. . . . Ch 90 verso

Utrum servatis tribus conditionibus datis a Themistio, erretur circa sensibile proprium.

Alia dubitatio est, quia videtur quod servatis illis tribus conditionibus datis a Themistio, adhuc contingat errare circa sensibile proprium. Aliquando sentitur color, non tamen sentitur quis color est; sic puto esse dicendum quod visus non decipitur in colore in eo quod color, sed in eo quod talis color. Non enim opus est visum cognoscere in qua specie coloris sit iste color, forte quod potest dici sensum visus decipi, quia istae species coloris confunduntur ad invicem. Sed quia superius adductum est argumentum de coelo, utrum sit tangibile, et dicebatur quod sic, quia coelum resistit tangenti; contra hoc argumentum, quum istud quod dictum est,

videtur esse contra Aristotelem in quarto Physicorum textu commenti septuagesimisexti, ubi dicit, quod si esset aliquod corpus denudatum ab omni qualitate sensibili,
Ch. 91 recto adhuc faceret distare tantum quantum ipsum est; si enim imaginemus taxillum denudatum ab omni qualitate sensibili, tantum faceret distare, quantum si haberet illas qualitates; et tunc in tali corpore non percipitur qualitas sensibilis, et tamen percipitur eius quantitas, quia tantum facit distare quantum faciebat prius: ergo nec potest evadere in hoc sicut in coelo, quum in coelo est una qualitas, quae est per se sensibilis, scilicet illa soliditas.

Ad hoc dicendum quod perficitur (percipitur?) qualitas sensibilis: imaginor enim quod tale corpus, ut puta taxillum, comprimat manum meam, et pars compressa recipit figuram illius corporis, et tunc illa figura sentitur pro quanto recipitur in manu mea, non autem est in tali corpore: figura autem recepta in manu mea non sentitur nisi prius recepta qualitate sensibili, quae est in manu tantum. Breviter dico quod figura quae sentitur non est in tali corpore sicut in subiecto, et causatur in manu per compressionem.

Alia dubitatio est, quia ausi sumus taxare Averroem contra dicentem in commento sexagesimotertio et sexagesimoquinto huius secundi, quod sensus exterior cognoscit subiectum, eo magis quod diximus eum sibi contradicere in tam parvo spatio hic et in commento centesimotrigesimoquarto huius: modo videtur esse magna verecundia quod eum taxarim. Taxabam etiam in fine expositionis textus commenti sexagesimiquinti huius; et ostendi expositionem Averrois non esse bonam. Quidam satis ingeniose dixerunt quod Aristoteles in textu commenti sexagesimiquinti non debet stare ut iacet, sed debet stare hoc modo: unde patitur ab hoc sensibili per se, sed patitur ab hoc secundum accidens; et tunc est congrua expositio Averrois, quum si pateretur ab hoc per se, non pateretur ab alio. Quantum sit de primo dubio, quidam dixit quod non est intentio Aver-
Ch. 91 verso rois hic sensum exteriorem cognoscere substantiam, sed intelligit de sensu interiori; et si Averroes dicat quod sensus exterior cognoscit substantiam, debet intelligi quod per accidens cognoscit; quod per accidens est duobus modis: uno modo quia per sensum exteriorem sensus interior deveniat in cognitionem substantiae, sicut ovis quae per vocem agni cognitam a sensibili auditus, cognoscit agnum esse suum filium; et ita est sensibile per accidens, quia per sensibile proprium sensus interior devenit in eius notitiam: non tamen ita est quod sensus exterior cognoscat substantiam; et iste modus per accidens est communis tam brutis quam hominibus. Alio modo est hoc per accidens quum accidit sensui, ut sensus est, quod deveniat in cognitionem substantiae, ut substantia est; si enim ex cognitione coloris vel figurae cognoscatur substantia, ut substantia est, hoc non est sensus, ut sensus est, sed ut est sensus animalis intelligentis. Unde quod sensus hominis interior cognoscit equum, ut equus est per sensus exteriores, hoc non accidit sensui hominis, ut sensus est, sed ut sensus animalis intelligentis. Totum ergo stat in hoc, quod si dicat sensum exteriorem cognoscere substantiam, debet intelligi per accidens; quod quidem est duobus modis: primo, vel ita quod per sensum exteriorem deveniamus in cognitionem substantiae: alio modo quod per sensum exteriorem deveniamus in cognitionem substantiae, ut substantia est: in quo modo includuntur duo modi per accidens, scilicet ut per sensum deveniam in cognitionem substantiae, et quod per sensum exteriorem deveniam in cognitionem substantiae, ut substantia

est; et hoc est illud quod dicit Averroes in commento sexagesimotertio de illis duobus modis per accidentalitates, et hoc est etiam ad mentem Thomae et Aegidii hic, et est verum in se. Sed licet hoc sit verum, non tamen est ad mentem Averrois, quia aperte vult quod sensus exterior cognoscat substantias; nam in commento sexagesimotertio dicit haec verba; quod sensus, circa hoc quod comprehendant sua sensibilia propria, comprehendunt Ch. 92 recto
intentiones individuales praedicamentorum. Responsio: quid apparet apertius? Quid enim comprehendit sua sensibilia propria nisi sensus exterior? Deinde in fine commenti dicit quod ista intentio comprehenditur a cogitativa et ab imaginativa, et dicit, in ultimis verbis, quod comprehensio, quae est imaginativa, est magis spiritualis. Tunc ego quaero hoc « magis spirituale » ad quam comprehensionem referatur: non ad comprehensionem cogitativae aut memorativae, quia illae (istae?) apprehenduntur magis spiritualiter ex libro De somno et vigilia; ergo hoc magis refertur ad comprehensionem sensus exterioris: quare secundum Averroem sensus exterior cognoscit substantiam. Item confirmatur ex dicto Averrois in commento sexagesimoquinto, quum movet ibi dubium Averroes, utrum sensibilia per accidens sint sensibilia per se, et ponit ibi rationem unam, quam damnat; dicit quod aliquis posset dicere quod ideo non sunt per se, quum sunt communia omnibus sensibus, et removet istam rationem. Dicit quod ista responsio nihil (valet) quum intentiones individuales sunt communiores omnibus sensibilibus propriis. Altera responsio, quae correspondet illi suae argumentationi, est quod licet sensibilia per accidens comprehendantur ab omnibus sensibus, non tamen ab omnibus simpliciter, sed tamen ab omnibus sensibus humanis. Ecce quod in hac responsione non negat sensibilia per accidens comprehendi ab omnibus sensibus; quare si ab omnibus, etiam ab exterioribus; et si nollet ipsa cognosci per propriam speciem a sensu exteriori, potuisset dicere ad illam quaestionem quod non sunt sensibilia per se, quia non cognoscuntur per propriam speciem. Quare est concludendum Averroem hic non bene......(dixisse)...... et sibi contradicere. De altero dubio, quod textus sit corruptus, dico primo quod in graeco non invenitur ille textus, quem tu adducis, nec talem exponit Alexander; nec etiam Themistius, nec etiam textus quem nos habemus sic iacet; nec textus Averrois. Et esto quod differentia sic staret; tunc peius esset, quum Aristoteles non diceret ibi aliquid novi de sensibili per accidens, quum illud dictum ita esset verum Ch. 92 verso
de sensibili proprio, sicut de sensibili per accidens; sensus enim non patitur ab aliquo sensibili secundum quod, ut tale; propterea in textu dicitur: « unde nihil patitur ». Modo ego quaero ad quid referatur *unde* dum ille textus aeque bene procedat de sensibili per se, sicut de sensibili per accidens. Alter autem modus exponendi est bonus, quum non volumus quod sensibile per accidens sentiatur per propriam speciem.

Alia dubitatio est, quia dicit Averroes in commento sexagesimotertio quod cogitativa expoliat speciem substantiae a quantitate. Contra: si sic est, ergo in cogitativa erit species substantiae sine quantitate; et cum quantitas sit principium determinationis, ergo ista species erit universalis. Ad hoc non est alius modus dicendi nisi dicere quod substantia habeat ecceitatem propriam, per quam sit hoc, et non sit hoc per suam quantitatem, sed per suam ecceitatem, sicuti voluit Scotus.

. . . . Ch. 96 verso

Quid sit sonus.

Post textum septuagesimum primum quaerit Pomponacius, primo quid sit sonus; in qua materia est unus modus respondendi, quod sonus formaliter est motus, et ratio sua est quia Philosophus hic et ubique dicit quod sonus est motus aeris, et dicitur in definitione vocis quod est percussio; percussio autem est motus; et ratio, quia sonus vel est res permanens vel successiva; sed non est permanens; ergo successiva. Anterior patet ex sufficienti demonstratione; brevior probatur, quia esse soni constituitur in fieri; si ergo est successivus, vel est motus, vel locus (?) de praedicamento quantitatis; sed non est locus, ut patet, ergo motus. Sed tunc in qua specie motus reponetur? Dicunt quod non est generatio aut corruptio, quum generatio et corruptio non sunt motus, sed termini motus; nec est motus augmenti, quum ille est tantum in animatis; sonus autem est in animalibus; nec est motus alterationis, quia ille est ad tertiam speciem qualitatis, sonus autem non est ad (istam?) qualitatem, quum vel esset ad primam vel ad secundam: non ad primam, quia per illam acquiritur calefactio, et frigefactio, quae non acquiruntur per sonum; nec est motus ad qualitatem secundam, quia illa non acquiritur nisi prius cognita prima, ex sexto Physicorum, textu commenti decimi-
Ch. 97 recto quarti; si autem debet esse sonus, non oportet ut prius acquirantur qualitates primae. Item quia qualitates primae et secundae sunt res permanentes, motus autem est de numero successivorum; quare sequitur quod sonus erit motus localis; et quia videbant quod non omnis motus localis est sonus, imaginati sunt, quod tantum motus localis cum illa percussione aeris et cum illis dispositionibus datis ab Aristotele sit sonus; ita tamen quod sonus formaliter non sit nisi motus, sed connotet istas conditiones dictas. Haec opinio defecit, primo quia motus est sensibile commune, sonus autem est sensibile proprium, sensibile autem proprium et commune distinguuntur. Sed istud argumentum non videtur valere, quia licet motus sit sensibile commune, quia a pluribus sentitur sensibus, non tamen sequitur quod unus motus numero sit sensibile communiter, qualiter est sonus.

Sed licet ista sententia evadat ab hoc argumento, non tamen videtur vera; quare quando dicitur: sonus est formaliter motus, ego quaero an verberans et verberatum imprimant aliquid in aerem, vel non: si non, quid ergo facit illa verberatio aeris? si sic, ergo oportet per verberans et verberatum ponere unam qualitatem quae formaliter est sonus. Item aeris motus non acquiritur nisi ubi; si ergo sonus est motus, non acquiritur per aerem nisi ubi; et ita sensus auditus non cognoscit nisi ubi, et cum ubi, vel sit locus, ut tenet Thomas, vel respectivus, ut dicit Scotus; tunc a sensu exteriori per se primo cognoscetur respectivus. Si vero est locus et quantitas, cum ista sint sensibilia communia, non sentientur ab auditu nisi per sensibile proprium; et istud erit sonus qui est qualitas distincta a motu, qui est obiectum proprium auditus. Ideo ponitur altera opinio, pro qua sciendum est: primo, quod sonus est qualitas sensibilis de tertia specie; vel enim sonus est substantia, vel accidens; non substantia
Ch. 97 verso ut patet, ergo accidens; vel ergo in qualitate, vel in alio praedicamento quam in qualitate; ergo est qualitas, et non est in alia specie quam in tertia. Ulterius oportet scire quod esse soni consistit in fieri; et hoc apparet experimento, quia cessante motu, cessat sonus. Ulterius scire oportet quod est qualitas secunda sensibilis distincta a

primis, et licet qualitates secundae generentur ex primis, ex septimo Metaphysicorum, textu comenti decimiquarti, non tamen sonus praesupponit omnes qualitates primas, vel solum unam, vel saltem non omnes; supponit enim humiditatem in aere. Ad argumenta dicitur; ad primum de Aristotele quod ista praedicatio «sonus est motus» non est formalis, sed est causalis, quia sonus causatur a motu. Ad secundum, dico quod est de numero permanentium; sed quia est coniunctus motui, ideo non habet esse permanens, sed successivum; vel potest dici quod sonus est motus alterationis, scilicet illius qualitatis quae est sonus. Ad aliud cum dicitur: « vel est prima vel secunda qualitas »; dico quod est secunda qualitas: et cum dicitur: ergo generatur a primis, dico quod non generatur ab omnibus primis, sed bene praesupponit aliquas primas, ut dispositiones aeris: vel dicatur quod illud non est verum in sono, ut videtur dicere Averroes in septimo Physicorum commento decimoquarto. Ad alterum, cum dicitur: omnis qualitas secunda est permanens; dico quod est verum, si non pendeat a motu sicut est sonus, qui in esse et conservari dependet a motu.

Utrum sonus percipiatur ab auditu.

Altera quaestio est: utrum sonus percipiatur ab auditu, et quomodo; et videtur quod non possit percipi, quia sensus exterior non movetur nisi ab eo quod actu est; sonus autem non habet esse in actu nisi per instans, sicut et alia successiva. Si ergo sonus sentitur, tantum per instans sentitur; hoc autem videtur impossibile, quia indivisibile non potest sentiri, ex fine De sensu et sensato. Ad hanc quaestionem dicitur quod istud argumentum potest fieri de motu quoad alios sensus, quia de motu non est in actu nisi mutatum esse. Dicitur tamen quod sicut motus potest movere sensum, esto quod non sit in actu nisi per instans, ita ut sonus. Ad argumentum dico Ch. 98 recto
quod non plus requiritur movere sensum quam ad esse; ad esse autem soni non requiritur nisi instans; ergo nec ad motorem sensuum.

Ad alterum potest dici quod illud dictum Aristotelis in De sensu et sensato est verum de indivisibili in magnitudine, non in tempore; illud tamen indivisibile quod est in sono, licet sit indivisibile secundum tempus, est tamen divisibile secundum magnitudinem; potest enim esse ita magnum, ut repleat hanc totam scholam.

. . . .

Utrum motus anhelitus sit ex pectore vel pulmone. Ch. 102 verso

Alia dubitatio est circa hoc caput, utrum motus anhelitus sit ex pectore vel pulmone. De hoc enim Commentator commento octuagesimo tertio facit verba contra Galenum; pro quo sciendum est quod Galenus voluit anhelitus motum esse voluntarium, et ratio sua erat quia possumus anhelare et non anhelare, magnificare et diminuere anhelitum quando volumus. Item motus qui fit a nervo est voluntarius; motus anhelitus fit a nervo, ergo. Anteriorem supponimus tanquam claram; brevior probatur. Si enim incidatur nervus rediens a cerebro ad pectus, tunc statim cessat anhelitus: ex quibus concludit quod si iste motus est voluntarius, cum pulmo de se non sentiat, quod iste motus non erit nisi a pectore.

In oppositum est sententia Averrois hic et in secundo Colligeti capite decimonono, quia dum dormimus anhelamus. Item motus anhelitus proportionatur motui pulsus;

sed motus pulsus est naturalis; ergo et iste. Item apparet quod aliquando non possumus retinere anhelitum, ut in magnis tristitiis, et in magno timore; quare concludetur hunc motum esse compositum ex naturali et voluntario; magis tamen esse naturalem, sicut motus palpebrae oculi: quare si est naturalis, non tantum procedit a pectore, sed etiam a pulmone; sed si partim est in nostra voluntate, tunc argumentum concludit illud quod nos dicimus, quia est compositus ex naturali et voluntario. Ad alterum de nervo dicit ibi Commentator quod Galenus ignoravit logicam, quia in tali argumento arguit a positione antecedentis ad positionem consequentis; arguit enim sic: si non est nervus, non est respiratio; ergo posito nervo, ponitur respiratio; quare motus respirationis erit a nervo. Alio etiam argumento utitur Galenus, quia qui vulneratur in pectore non potest respirare; ergo ille motus est a pectore.

Ad hoc dicit Averroes quod non est quia pectus est causa huius motus, sed quia per ingressum aeris frigidi laeditur pulmo, unde non potest respirare: quare con-
Ch. 103 recto cludendum est quod cum iste motus non sit tantum naturalis, et quia pulmo desiderat aerem pro sui refrigerio, quod iste motus non est tantum voluntarius, ut dixit Galenus, nec tantum est a pectore, sed a pulmone causatur.

Utrum homo sit peioris odoratus aliis animalibus.

Circa textum centesimum primo dubitat Pomponacius, quia Aristoteles videtur dicere hic quod homo est pravi odoratus. Idem quoque dicit in De sensu et sensato et in primo de Natura animalium capite decimoquinto; et non est pro hoc, quia ardor consistit in calido et sicco; homo autem habet olfactum nimis humidum et frigidum quia habet cerebrum maius aliis animalibus.

In oppositum videtur sententia Aristotelis in quinto De generatione animalium capite primo et secundo, ubi in primo dicit quod omnis sensus hominis est perfectissimus. In secundo specialiter loquitur de odoratu, et ratio est pro hoc quia cum homo sit perfectissimum animalium, videtur conveniens quod habeat olfactum valde bonum.

De hoc non oportet ulterius quaerere, quum habemus sententiam apertam Aristotelis in quinto De generatione animalium capite secundo; et Averrois hic et in De sensu et sensato. Sententia Philosophi est ista, quod quoad sentire a remotis ipsa sensibilia, multa animalia excedunt hominem, quod vero ad distincte percipere ipsa sensibilia homo excedit omnia animalia. Quorum primum Philosophus attribuit situi ipsius organi; sicut enim si manus admoveatur oculo, longius videt homo, quam si non ponat, ita propter situm nasi, longius tale animal percipit odores, quam homo. Quod non distincte percipit odores, adscribit Philosophus ibi ipsi complexioni humanae quae est nobilissima. Conciliantur illa dicta ex his quae dicit Aristoteles ibi; nec tamen putes quod sit idem a longe sentire et bene distinguere inter differentias sensi-
Ch. 103 verso bilium, quum aliqua a longe percipiunt sensibilia, non tamen sciunt inter ea distinguere, sicut sunt aliqui senes qui de longe vident colores, non tamen sciunt inter hos bene distinguere.

. . . .

Alia est dubitatio mota in textu commenti nonagesimi secundi, quia Aristoteles dicit quod non est facile determinare de odore, quia differentiae odoris a nobis

difficulter cognoscuntur: modo nos diximus, quod hoc videtur falsum, quia differentiae odoris bene ab homine cognoscuntur. Ad hoc puto dicendum quod licet differentias odoris bene cognoscat, faciliter tamen non possit devenire in notitiam eorum, sed cum magna difficultate inter ea possumus distinguere; aliquando enim de aliquo habemus scientiam, tamen ad illud cognoscendum cum magna difficultate pervenimus.

Utrum per tactum cognoscatur hominis prudentia.

Alia dubitatio est quia dixit Aristoteles quod per tactum cognoscitur hominis prudentia et non per alium sensum. Ideo quaeritur utrum hoc sit verum; et videtur quod hoc possit fieri per alios sensus, quum in primo De natura animalium Aristoteles dat modum quo cognoscantur mores hominum per oculos, nares, aures et similia. Videtur autem quod magis visus et auditus hoc faciant, primo quia per visum iudicamus de corporalibus et incorporalibus, per tactum vero solum corporalia iudicamus; cum ergo visus ad plura se extendat, videtur quod per visum magis arguatur ingeniositas, quam per tactum. Item quia nullus sensus ita certe iudicat sicut (iste) sensus. Item quia est magis immaterialis ipso tactu; magis ergo accedit ad intellectum; quare videtur quod ex illo magis arguatur ingeniositas. Unde in proœmio Metaphysicorum Ch. 104 recto
dicitur quod visus maxime diligitur: videtur etiam hoc esse magis in auditu, quia auditus est magis spiritualis tactu, et magis accedit ad intellectum. Item auditus est sensus disciplinae.

In oppositum est Aristoteles hic. Item tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum; cum ergo nobiliori complexioni attribuatur anima nobilior, videtur quod ex tactu arguatur prudentia magis quam ex aliquo alio sensu.

In hac materia mihi videtur esse dicendum quod tactus magis faciat ad prudentiam, non quia per se hoc faciat, ut argumenta concludunt, sed quia tactus est universalis sensus per omnes partes animalis diffusus, et fundamentum aliorum sensuum tam interiorum, quam exteriorum; hinc est quod tactus magis est argumentum ad prudentiam alio sensu, ex tactu enim percipimus quod cogitativa et omnes alii sensus sunt boni. Nullus autem sensus potest hoc facere, quia nullus alius est ita universalis sicut est iste; licet enim ex visu arguamus aliquam dispositionem in homine, non tamen arguimus universalem dispositionem, sicut arguitur ex tactu, et hoc est quia tactus per totum disseminatur. Ad rationes in oppositum dicitur; ad primam, dico quod visus per se ratione eorum quae cognoscit magis facit ad hoc; sed tactus, prout est fundamentum omnium virtutum, magis facit ad cognoscendum prudentiam; non tamen negamus quando ex visu et aliis sensibus cognoscatur bonitas ingenii, sed dicimus quod magis ex tactu hoc cognoscitur.

. . . . Ch. 118 verso

Utrum sensus exterior cognoscat suam operationem.

Post textum 149 dubitatur primo a Pomponacio circa primam rationem Aristotelis qua probatur dari sensum communem, et dubitatur utrum aliquis sensus exterior cognoscat suam operationem, et dicitur quod sic; et primo de visu, quia Themistius in tertio huius, commento quarto in fine, expresse dicit quod omnis sensus exterior cognoscit suam operationem, et aliqui in florentissimo gymnasio patavino hoc tenebant.

Et ratio potest esse quia si sensus sentit se, ergo et suam operationem. Consequentia patet, quia est difficilius quod sensus se cognoscat, quam suam operationem , quia est maior reflexio cognoscere se. Antecedens probatur , quia sentio me sentire, imo hoc non potest esse nisi per unam et eamdem virtutem, ergo etc.; et confirmatur quia Aristoteles in tertio huius, textu commenti noni, dicit quod intellectus possibilis se intelligit, quando, intelligendo alterum, illud alterum fit ipse intellectus; sed si haec ratio
Ch. 119 recto valet, valet etiam de sensu, quia sensatum fit ipsum sensitivum, et ita, sentiendo sensatum, sentiet se ipsum. Item est ratio Aristotelis quia unusquisque cognoscit se videre. Vel ergo hoc est per visum, vel non. Si primum, habetur intentum; si secundum, scilicet quod cognoscatur ab alia virtute, quaero de illa alia; vel ergo proceditur in infinitum, vel aliquis sensus cognoscit suam operationem, quare et primus, quia melius est resecare in principio, quam in fine.

In oppositum est sententia Alexandri, hic in Paraphrasi de anima, ubi bene concedit hoc de intellectu, non de sensu; et etiam Themistius in fine hujus capitis dicit quod etsi supra dictum sit quod sensus cognoscit suam operationem, non tamen est verum. Et etiam Averroes in textu commenti centesimitrigesimisexti dicit hoc, et omnes latini in hoc conveniunt, sed quid plus ? Aristoteles ipse in De somno et vigilia huius est sententiae, sed licet hoc sit verum, tamen ratio non est adducta pro hoc, ideo est inquirenda ratio de hoc. Alexander adducit hanc rationem quia sentire consistit in pati, sed sensus non potest moveri, nisi a suo obiecto; sensatio autem non est suum obiectum, ergo non potest moveri ab ea, quare nec eam sentire; quae ratio videtur frivola, quia Aristoteles videtur solvere hanc rationem, primo negando assumptum quia lux et tenebrae videntur, non tamen sunt color. Aliam responsionem dat Philosophus quod visio visus quoquomodo est colorati (?). Themistius autem hic in octavo commento nude protulit hanc quaestionem sine ratione, et etiam in De somno et vigilia. Averroes adducit considerationem. Dicit ipse: si oculus sentiret visionem, idem ageret in se ipsum respectu eiusdem; quia pro quanto reciperet visionem esset patiens, quia ageret in eum visio, et pro quanto ipse visus esset, cognitus esset agens in seip-
Ch. 119 verso sum, quae ratio videtur dubia. Primo, si teneamus quod sensatio realiter differat a specie sensibili, ut multi Averroistae tenent, haec ratio non poterit stare, quia idem sensus esset agens et patiens: agens prout producit sensationem, patiens prout recipit speciem sensibilem. Sed vos dicetis illa non est opinio Averrois, sed contra quod de intellectu possibili dicemus; qui intelligit suam intellectionem, et tamen haec ratio est contra hoc de hoc intellectu; quum si intelligeret se, idem esset activum et passivum. Si vero dicas hoc non inconvenire de intellectu quia datur intellectus agens, pari ratione dicam quod datur sensus agens, et dicam quod sensus potest sentire se, et cum dicitur idem esset activum et passivum, dico quod non inconvenit secundum diversas considerationes; nam sensus ut est passivus, non intelligit se, sed ut est activus, et per speciem sensibilem; sic et intellectus, qui ut est in potentia non potest se intelligere, sed ut informatus speciebus aliorum; et sic idem potest (se) movere, non primo: imo Averroes in quarto Coeli tenet quod elementum potest movere se secundum diversas rationes; similiter et ego dicam quod sensus potest sentire se, non ut passivus sed ut activus est per suam speciem. Ideo latini adducunt aliam responsionem, quia nulla virtus materialis super se ipsam reflectitur ex libro De causis;

sensus autem est virtus materialis, ergo non potest sentire suam operationem. Assumptum probatur ibi, quia nihil potest se ipsum movere; virtus autem materialis, si intelligeret se, moveret se ipsam. In rei veritate auctoritas magna est, sed ratio non videtur bona, quare ipsi habent concedere in motu locali quod idem potest se movere, et ita hoc potest esse in sensu, et etiam ego non intelligo quid sit reflectere se super se. Ego dicam quod idem potest agere in se secundum diversas rationes.

Post hos sequitur Joannes de Janduno hic in quaestione propria, qui credit se demonstrare in hoc; et ratio sua est, quia si sensus cognosceret suam operationem, Ch. 120 recto
tunc idem esset in aliquo subiecto secundum esse reale et spirituale, quia sensus realiter habet sensationem et cognoscit eam ipse sensus. Sed contra, dato hoc, intellectus non posset intelligere suam intellectionem, quia habet eam et realiter et spiritualiter, quia eam cognoscit: et hoc non est impossibile, quia in oculo est qualitas, tamen in eo recipitur species quanti, et etiam non inconvenit hoc, cum tale esse reale est esse spirituale; et in proposito de hoc non habeo aliquam rationem. Credo tamen considerationem unam esse propter auctoritatem tantorum virorum; probabiliter tamen potest dici quod ratio latinorum est vera, et forte volunt dicere, quod nulla virtus materialis supra se reflectitur, idest non cognoscit se primo, et istam rationem videtur ponere Alexander in Paraphrasi ista, capite 26, ubi tractatur de intellectu in actu; et hoc bene verum est quia hoc est difficillimum ipsi intellectui, ergo multo magis virtuti materiali, et ratio quia species repraesentat illud obiectum cuius est species; sed quod repraesentat se et suum obiectum, hoc arguit magnam spiritualitatem, et quia virtus materialis non est multum spiritualis, ideo non potest se cognoscere per speciem obiecti quod recipit. Unde Deus qui est maxime spiritualis se ipsum per se solum perfectissime cognoscit, nec per species alienas: sed sensus eo quia est minime spiritualis et multum imperfectus, ideo non potest se ipsum cognoscere, quae ratio videtur mihi probabilis; illa Alexandri non videtur bona, quia Aristoteles eam solvit in textu centesimotrigesimo octavo, et ratio Averrois nihil valet neque illa Joannis.

Ad argumenta dico quod Themistius se ipsum retractat infra, commento octavo.

Ad secundum dico quod illud est per figuram sinechdochen, in qua sumitur pars Ch. 120 verso
pro toto; anima enim sensitiva cognoscit se ipsam, quare per unam partem cognoscit etiam aliam partem et per sensum communem exteriores. Ad aliud nego similitudinem, quia intellectus potest hoc facere quia est maxime spiritualis, quod non est in sensu. Ad ultimum, dico quod est devenire ad intellectum qui per se, et suam operationem cognoscit propter sui immaterialitatem.

Restat modo videre quia Philosophus dixit quod, si sensus communis cognoscit contraria, ergo patitur simul a contrariis. Aristoteles dicit quod sensus communis est unus subiecto, non forma: quae responsio videtur accedere ad dubium motum, ut patet, quia arguit quod contraria erunt in eodem, et ipse dicit quod est unus secundum obiectum (?) et ita non respondet.

Alexander, Themistius et omnes dicunt ad hoc; et dicit Themistius quod sentiens album et nigrum non est album et nigrum, et breviter dicunt quod secundum esse spiritualem non habet veritatem, licet secundum esse reale; et cum dicitur causae sunt contrariae, ergo effectus sui sunt contrarii; dico quod est verum in actione univoca, et haec est responsio Averrois in quarto Metaphysicorum: species autem et obiectum sunt

diversarum rationum. Sed quare Aristoteles non posuit (eas), dico quod dimisit hoc, quia erat notum. Sed statim erit dubitatio, quia male videtur dicere Aristoteles dicendo quod sensus communis est unus subiecto, et multa ratione, et tamen ipse non potest negare hoc, quia est unus subiecto et plures, quia est visus, gustus, et omnes alii sensus, pro quanto terminat sensationem omnium. Ad hoc dico quod argumentum
Ch. 121 recto concludit, nec Averroes negat hoc, sed dicit quod melius est putare quod sit unus secundum formam et multa secundum materiam, quam quod sit unus subiecto, et multa secundum formam. Nec ista sunt opposita; est enim multa pro quanto terminat omnes quinque sensus, est autem unus ut iudicat omnia sensibilia. Et quia potentia secundum operationem suam recipit unitatem, cum dignior operatio eius sensus communis sit iudicare de sensibilibus, quam recipere sensibilia, et iudicare sit a forma, recipere vero a materia, ideo dicit Averroes, quod dignius est quod dicatur unus secundum formam, et multa secundum materiam, quam quod dicatur unus secundum materiam, et multa secundum formam, non tamen ita quod istud non possit dici; imo ita est, quod est unus subiecto, et multa ratione, quia est omnes quinque sensus, ut supra dictum est: sed quia haec unitas est a materia, illa vero a forma, ideo dignius est, et non est quod sit unus forma, et multa secundum materiam.

. . . .

Et sic in nomine Dei et Beatae Virginis finit secundus liber quaestionum secundi De Anima.

QAESTIONES LIBRI TERTII

Utrum ista propositio: omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sit vera in actione reali. Ch 126 recto

In commento quarto Pomponacius examinat istam propositionem, scilicet: omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, quia Commentator secundo huius, commento sexagesimoseptimo, dicit quod est vera in actione reali et spirituali. Primo videndum est in actione reali quoad primam partem. scilicet quod essentia unius non sit de essentia alterius. Primo dico quod stat ut sint diversae genere, quum materia prima est receptiva qualitatis, et tamen recipiens quod est materia prima, et receptum sunt diversa genere; et quamvis sint diversorum generum, non tamen oportet esse ita diversa ut nullo modo conveniant, quia oportet agens et passum in materia convenire . . . . ideo materia prima non potest intelligentias recipere, quia nulla est unigenitas inter ipsa; possunt ergo esse ambo diversorum generum in actione reali, sed quod sint idem secundum speciem impossibile (est), quia receptivum habet rationem potentiae, receptum vero actus; non autem videtur duo in eadem specie fundari, et a fortiori nec idem numero poterit se ipsum realiter recipere. Stat etiam quod sint eiusdem praedicamenti, sed remoti, quando illud genus dicitur de illis analogice, ut materia et forma, quae non sunt sub aliquo genere univoco; forte etiam quod possunt esse ejusdem praedicamenti univoci, quia formae elementorum recipiunt formam mixti. Est ergo vera de naturali receptione, sed hoc non facit ad propositum, quia quaeritur de esse spirituali; nam intellectus recipit hoc modo; ideo quaestio consistit in hoc: Utrum aliquid possit recipere speciem suimet, vel alicuius quod est idem specie cum eo, et primo dicamus in quo est possibile. Primo quod sint distincta genere est certum, nam oculus spiritualiter recipit quantitatem; modo potentia visiva et quantitas non sunt eiusdem praedicamenti. Quod autem aliquid recipiat speciem sui ipsius est impossibile, nam idem esset recipiens et receptum. Ex qua ratione concludebat Averroes intellectum possibilem esse immaterialem, et videtur quod ista ratio sit Ch. 126 verso nulla, quia ego dicam quod intellectus est materialis, et cum dicis: tunc non reciperet omnes formas materiales, dico quod hoc verum esset si intelligeret omnes formas materiales per propriam speciem. Sed si (se?) ipsum intelligit per speciem alienam ut infra dicetur? Sed contra tu dicis quod si intellectus intelligit se per speciem alienam, alia tamen intelligit per speciem propriam. Sed contra arguitur, quia vel cogitativa cognoscit se vel non. Si primum, vel per speciem alienam vel per propriam; si per suam ergo intellectus, quamvis sit materialis, poterit se per speciem propriam intelligere; si autem intelligit se per speciem aliorum cogitativorum, cum sint eiusdem speciei istae cogitativae, recipiens non erit denudatus in specie a natura recepti. Si dicas quod cogitativa non cognoscit se, sed intellectus eam cognoscit, contra: intellectus non cognoscit per se, et directe nisi ea quae prius fuerant in cogitativa; ergo debet intelligere cogitativam, quod cogitativa

prius se ipsam intellexerit, quare et idem de intellectu dicetur. Si dicas quod cogitativa intelligitur ab intellectu per speciem aliarum rerum, pari modo dicam quod intellectus intelligit se per speciem aliorum, et sic non sequitur quod, etsi intellectus sit materialis, quod non omnia intelligat. Et si dicas quod idem ageret in se ipsum, respondetur quod hoc non inconvenit in actione aequivoca, ut concedit Scotus; quando autem intellectus se ipsum intelligit est actio aequivoca. Item experientia docet quod homo potest se ipsum in speculo videre, ergo idem recipit speciem sui. Sed ad hoc potest dici quod tu deciperis, quia credis quod quando oculus videt se, idem sit recipiens et receptum, sed non est verum, et recipiens est potentia visiva, et receptum est color, et idem non sunt eiusdem speciei. Ad id quod dicitur de Scoto, communiter dicitur quod est contra Aristotelem in septimo et octavo Physicorum, sed contra adhuc instatur, quia idem amat se, et amare praesupponit cognoscere.

Ch. 127 recto Item equus amat suos filios, qui sunt eiusdem speciei cum eo; sed dices quod equus scit tantum figuram et colorem, contra in fine secundi huius dicitur quod homo sentit se sentire; modo si sentio me sentire hoc non potest esse nisi reflectam me super me, scilicet quod ego me cognoscam, sed ego sum virtus materialis, ergo virtus materialis potest se cognoscere.

Ad hoc respondetur quod non est per idem, quia cognoscens est sensus communis, quod autem cognoscitur est sensus exterior, nec idem est ex toto, unde sensus communis non sentit se sentire. Et ita alias solvi hoc argumentum.

Sed hic sermo non videtur verus, quia Themistius in secundo De anima videtur dicere quod sensus sentiat suam operationem. Ad illud quod dicebatur de Scoto quod est contra Aristotelem, de hoc Deus scit veritatem. Unde per accidens potest aliquid movere se, et reflexe intelligit se. Quare videtur quod ista propositio, omne recipiens etc. sit vera in actione reali, sed in spirituali est dubia, et ideo videtur quod ratio Philosophi sit vix persuasiva, et non transcendat rationem probabilem. Quantum sit de secunda parte suae propositionis, scilicet omne etc. secundum substantiam, primo dicemus de receptione reali, et primo dico quod receptio alicuius entis realis habeat aliquid reale, et alterius generis ab eo; ut materia prima si debet recipere qualitatem, oportet ut prius habeat quantitatem, sed hoc est secundum diversa genera, et aliquando recipiens habet aliquid de recepto secundum idem genus, imo non potest recipere illud nisi habeat aliquid ex illo. Verbigratia si materia debet recipere qualitates secundas, oportet quod prius habeat primas, sed tamen sunt eiusdem generis proximi; sed loquendo de his quae sunt in eodem genere proximo, semper recipiens debet habere qualitatem oppositam, ut si materia debet recipere caliditatem, oportet ut prius habeat frigiditatem. Sed loquendo de his quae sunt eiusdem speciei, dico
Ch. 127 verso quod in qualitatibus intensibilibus et remissibilibus, recipiens debet carere specie eius quod recipitur non absolute, sed solum sub illo gradu; verbigratia si materia debet recipere caliditatem ut octo, debet carere solum hoc gradu caliditatis quae est ut octo, et non aliis, imo est necessarium ut habeat caliditatem sub alio gradu magis remisso. Et de hoc sunt duae opiniones. Aliqui ut Scotistae et multi Thomistarum tenent quod accidentia, solo numero differentia, possunt esse in eodem. Alii tenent quod non, nec naturaliter nec per potentiam divinam quamvis putem istos non esse multum discordes et hoc quoad esse reale; sed tota difficultas est de esse spirituali: pro

quo est sciendum, quod hoc potest intelligi tribus modis. Primo, quod recipiens aliquid secundum esse spirituale, sit denudatum a natura recepti spiritualiter, ut si debeo recipere speciem *a*, oportet quod non habeam speciem *a*. et iste sensus non est ad propositum. Alio modo, quod recipiens aliquid sub esse reali, debet carere eo sub esse spirituali, et iste non est ad propositum. Alio modo, quod recipiens aliquid sub esse spirituali debet carere eo secundum esse reale, et iste tertius modus est de intentione Aristotelis et Averrois; unde non est necessarium, si debeat recipere aliquid sub esse spirituali, quod sit denudatus omnino ab esse spirituali. Nam si ego debeo habere notitiam consequentis, oportet prius me habere notitiam praemissarum; sed tota contentio est utrum recipiens sit denudatum a recepto secundum genus, vel secundum speciem. Ex una parte videtur quod sic de oculo icterici, qui, propter colorem citrinum qui est in eo, non potest alios videre; videtur ergo quod receptivum rei alicuius generis debet carere omni eo quod est eiusdem generis. Ex altera parte videtur oppositum quia tactus est receptivus qualitatum extremarum, et tamen habet illas, quia habet medias; quo stante est magna difficultas, quare ita sit in tactu, et non in aliis sensibus, et ita ratio Philosophi non videtur vera. Contra experientia est in oppositum. quia visus recipit speciem figurae et tamen realiter est figuratus. Item Ch. 128 recto
cogitativa est quanta et recipit speciem quantitatis. Ad hoc posset dici, quod non est simile de istis virtutibus ad intellectum, quia intellectus ultra hoc quod cognoscit alia, cognoscit etiam se, sed istae virtutes non cognoscunt se, saltem potentia visiva. Contra, quomodo Deus et Intelligentiae sunt immateriales et tamen cognoscunt omnia sub ratione sui, et etiam cognoscunt se, ita et intellectus, quamvis sit materialis poterit tamen omnia cognoscere sub ratione illius formae materialis, quam haberet; cuius oppositum superius dicebatur. Insuper ista ratio fundatur super hoc quod omne recipiens debet esse denudatum, etc., sed contra, quia ex hoc probabitur illum esse materialem, quia comprehendit materialia, ergo non debet esse immaterialis.

Item sicut se habet materiale ad immateriale, ita immateriale ad materiale; sed materiale poterit recipere materiale. Et ita circa hoc sunt dubia; sed quia Aristoteles, Themistius, Averroes et Thomas habent hanc rationem pro manifesta, et quia Aristoteles numquam dixit aliquid nisi cum ratione, et quia, ut dicit Alexander supra sermone istius viri, quis est magis remotus a contradictione, ideo conabimur defendere istam rationem, quae ratio bene intellecta, si non est demonstrativa, tamen ei multum approximatur.

. Pro qua est sciendum duo esse in mundo multum similia: Intellectus possibilis et Materia prima in tantum quod aliqui dixerunt quod essent idem. Ad quae cognoscenda philosophi processerunt eadem via; ex eo enim quod materia prima recipit omnem formam, concluditur in primo Physicorum quod non est aliqua earum: ita intellectus possibilis ex eo quod recipit formas materiales concludunt quod non habet aliquam earum. Sed differunt inter se, quia intellectus recipit tantum spiritualiter sub esse universali, sed materia prima recipit realiter sub esse signato, et ideo intellectus potest se intelligere et non materia prima. Videns ergo Aristoteles hoc, ex sensatis in sensata procedens, cum cognitum fit cognoscens secundum esse spirituale, sic amans amatum, Ch 128 verso
et sensus recipit spiritualiter; dixit quod intelligere est sicut sentire et in textu tertio dicit quod oportet intellectum esse in potentia ad intelligibilia. Ulterius vidit

Aristoteles quod esse materiale impedit spirituale, vel in toto vel in sensibus aliis a tactu, nam oculus ictericus non potest omnes colores recipere; vel in parte ut in tactu, qui cum habeat qualitates medias inter extrema quae habet sentire, perfecte non potest sentire qualitates tangibiles. Unde aequaliter calida, et aequaliter frigida non sentimus. Et si dicatur quod omnis sensus tam interior quam exterior recipit quantitatem, non tamen est denudatus a quantitate: potest responderi quod quantitas, aut qualitas, nec aliquid sensibile commune sentitur per propriam speciem, ut tenent Thomas et Aegidius; et dato quod cognoscantur per propriam speciem, dico quod non sentiuntur nisi permixta cum propriis sensibilibus. Et quod dicitur de sensu exteriori, dico quod non sentitur per propriam speciem; scilicet vel si sentitur, diminute sentitur.

Resumendo ergo dicamus quod cum cognitum fiat cognoscens secundum (esse) speritualo, et quod esse materiale vel impedit cognitionem in toto vel in parte; cum ergo intellectus habeat omnia materialia sub esse spirituali, et sincere et perfecto modo ea cognoscat, oportet ut careat omnino esse materiali. Unde cogitativa, quae est materialis, nonnisi involute et modo imperfecto istas res materiales cognoscit, et hoc est illud quod dixit textu commenti quadragesimiprimi, quod si haberet aliquam formam materialem, recipere probiberet extraneam et obstrueret ipsam, et propter hoc Aristoteles maxime laudat Anaxagoram ponentem intellectum, ad hoc ut imperet omnibus, esse abstractum. Aristoteles autem hoc dixit propter intelligere: nam cum perfectissime materialia intelligat, de-
Ch. 129 recto bet ab eis esse denudatus et hucusque ista ratio est probabilis; videtur enim rationabile quod si omnes formas recipit ut sit denudatus ab eis, sic ut materia prima est denudata ab omnibus formis materialibus, et ideo dicit Aristoteles textu commenti sexti quod rationabile est ipsum non esse corpus, nec virtus in corpore; nec aliquis negaret hoc, quamvis non sit demonstrativum, quia aliqui tenent quod cogitativa omnia materialia et etiam se cognoscat, et tamen ipsa est materialis. Sed alia ratio est quae probat necessitatem huius, quia scilicet omnia intelligit, ut universalia et particularia et etiam abstracta; si esset materialis, abstracta et universalia efficerentur materialia; quod probatur quia omne quod recipitur, recipitur secundum conditiones recipientis; si ergo intellectus est materialis, cum intellectus recipiat universalia et abstracta, ipsa quoque abstracta efficerentur materialia quia reciperentur in divisibili; quod recipitur in divisibili est divisibile, si ergo sunt divisibilia sunt et materialia. Unde quamvis omnes qualitates de natura sua sint indivisibiles, tamen efficiuntur divisibiles a subiecto quanto in quo sunt, ut dicitur primo Physicorum textu commenti decimioctavi et ista est ratio Aristoteles per quam probat animam esse immaterialem. Unde in textu commenti quarti dicit quod si omnia intelligit, necesse est immixtum esse; non dicit si tantum materialia intelligit.

Et si dicas quod ratio Aristotelis fundatur super illam propositionem: omne recipiens etc. ut dicit Averroes, dico quod Aristoteles fundat se super illam propositionem, quoad probabilitatem rationis, non quoad necessitatem; demonstrativa autem ratio est super hoc, quod, quia omnia tam materialia quam immaterialia intelligit, oportet ut sit abstractus.

Ch. 129 verso . . . .

Utrum anima sit mortalis. Ch. 130 recto

In textu octavo quaerit Pomponacius utrum anima sit mortalis, vel non: et primo quaerendum est utrum sit materialis; si enim est materialis est mortalis, si est immaterialis est immortalis; et primo arguo quod sit immortalis quia in hac parte arguit Aristoteles; et cum duplex sit effectus animae intellectivae, silicet intelligere et velle, ex utroque probabimus eius immortalitatem. Primo ex intelligere per rationem Aristotelis superius factam. Cum enim Aristoteles viderit animae operationem esse intelligere, ex quo quandoque actu intelligimus, quandoque potentia, cum ista (non?) sit operatio immanens. oportet quod intelligere in quodam pati consistat. Ulterius vidit quod cum haec passio assimiletur sensationi, cum sensatio fiat per spiritualem receptionem, concluditur quod intelligere non fiat per realem. sed spiritualem receptionem. Ex his conclusit quod si intelligit omnia materialia, recipiet species eorum spiritualiter, quare rationabile videtur quod, cum esse materialiter impediat spirituale, quod intellectus sit immaterialis; unde tactus quia habet in se qualitates tangibiles, non bene omnes percipit. Intellectus vero, quia perfecte habet recipere omnes formas materiales, cum intelligat recipiendo, rationabile videtur quod non sit materialis, sed abstractus. Non enim esse materiale et immateriale bene si compatiuntur insimul (sic), et nos diximus non esse simile de materiali et immateriali, quia materiale impedit cognitionem: esse vero spirituale et abstractum non impedit, imo auget cognitionem, et ideo immaterialia possunt cognoscere materialia, et non e contra. Sed Averroes adducit aliam rationem: quod si intellectus esset materialis non posset se cognoscere, quia cum intelligat, recipiendo reciperet (deciperet?), quare se moveret: quod tamen est falsum [1] in forma materiali, quamvis in forma immateriali hoc non sit inconveniens. Unde Deus se cognoscit, et aliae intelligentiae. Contra hoc tamen sunt adducta quaedam, quia etsi haec ratio Ch. 130 verso videatur concludere, non tamen cogit, quia nos vidimus tot et tanta fieri ab animalibus brutis, ut aliqua superent nos in iustitia, amore, et artificio, ut scribitur in Commento de natura animalium. Unde et videtur quod se ipsa possent cognoscere; non igitur argumentum valet quod sit immaterialis ex hoc quod faciat ita perfectas operationes, quia et alia animalia hoc faciunt. Etsi ratio haec sit ingeniosa, tamen in ratione Aristotelis (non) continetur. Ad obiecta autem dicit Avicenna in primo Naturalium: esto quod bruta habeant tam perfectam operationem, et quod se cognoscant, quare hoc concedit, tamen cognoscunt se, in quantum compositum illud, et non segregando se a materia et a quantitate; et dicit hic Alexander, anima non rationalis (non) cognoscit naturam suam distinguendo se a corpore, et a quantitate, quia anima rationabilis se distincte cognoscit, anima vero brutorum non cognoscit (distincte), quia non est separata a materia et quantitate, sed cognoscit se totum cognoscendo, et dicit ex hoc apparere eam non esse immaterialem quia non potest se segregare a materia. Operatio insequitur esse. Si ergo non potest se extra materiam cognoscere, non potest esse extra materiam.

Amplius non possumus dicere quod sit materialis quia universaliter cognoscit, quod non posset esse si intellectus esset materialis et extensus, operatio enim insequitur esse;

(1) Nel senso di causa di errore.

et hoc notavit Aristoteles, cum dicit quod si intelligit omnia necesse est immixtum esse. Ad hoc accedit quod intelligit indivisibilia; separat enim punctum a linea et longitudinem a latitudine, quae virtus materialis non potest cognoscere, nullus enim sensus exteriorum aut interiorum cognoscit indivisibile; cognoscit etiam unitatem quae est puncto abstractior. Item intelligit Deum, et Intelligentias, quod non posset facere si materialis esset, quia operatio supponit esse; si ergo esset materialis non posset operari circa imma-
Ch. 131 recto terialia. Unde dicit Plato in Phaedone: Quomodo purum possit ab impuro cognosci? Item nulla virtus materialis habet operationem infinitam. Intellectus habet operationem infinitam, ergo non est materialis. Anterior est Aristotelis 8° Physicorum; brevior patet quia intellectus, intelligendo universalia, infinita intelligit, ut intelligendo hominem in communi, infinitos homines intelligit, quia homo est ut homo multiplicatus in infinitum; et etiam cognoscit numeros infinitos et dividit continuum in infinitum, et intelligit infinitum tempus, et motum et relationes, quae sunt modicae entitatis, et secundas intentiones. Item habet operationes circa ens et non-ens; cognoscit enim utrumque, et utrumque misurat (mensurat). Item dispersa colligit et unit, ut individua in specie: species vero in genere, quod non facit virtus materialis, et ista est prima ratio.

Secunda ratio. Nulla res in sua perfectissima operatione imperficitur. Unde aqua si non moveatur marcescit, et etiam ignis; perfectissima enim operatio animae est intelligere, ergo maximum intelligere erit maxima eius perfectio; cum vero maxime intelligat quando abstrahit a corpore, rationabile est quod ipse quoque (intellectus) sit abstractus; aliter enim si esset materialis, quanto magis esset in materia magis perficeretur; ipse vero quanto magis a corpore abstrahitur tanto magis perficitur. Unde videmus quod isti, qui a sensibilibus istis abstrahunt, magis intelligunt; illi vero qui in istis materialibus versantur ignari sunt, et hanc rationem posuit Plato in Phaedone. Item nulla res naturaliter sibi repugnat; intellectus maxime corpori repugnat, ergo intellectus non est materialis. Brevior declarabitur in nobis, ratio enim et appetitus aliquando repugnant in materia. Corpus enim in malum sua natura inclinatur. Intellectus ab hoc
Ch. 131 verso retrahere nititur: si omnino esset materialis, quomodo esset ista rebellio? Item intellectus liber est et libere agit; (quid) si autem esset materialis? Quia quae materiae affixa sunt necessario agunt, et quamvis mirabilia agant, non tamen ex ratione sed ex quadam naturali inclinatione id faciunt; unde omnia talia animalia simile oportet ut constituant, ut hirundines quae tanta arte nidum faciunt, omnes tamen uno et eodem modo faciunt.

Tertia ratio ex voluntate sumitur. Diximus quod ex quo infinita intelligit est immaterialis. Item etiam potest dici de voluntate, voluntas enim nostra in infinitum fertur; appetimus enim per infinitum tempus esse; virtus autem materialis non potest in infinitum ferri, ex 8° Physicorum; intellectus ergo non erit materialis, quare nec mortalis. Forte huic rationi aliquis respondebit quod etiam bestiae appetunt hoc: scilicet, semper durare; videmus enim quod fugiunt mortem; vel ergo bestiae erunt immateriales, vel anima nostra propter hoc non erit dicenda immortalis. Sed istud nihil valet, quia bestiae non appetunt hoc appetitu cognoscitivo, quia appetitus non fertur in incognitum, bestiae autem non cognoscunt infinitum sed tantum secundum hic et nunc, et si fugiunt mortem, hoc non est quia futurum cognoscant, sed quoniam videtur malum sibi praesens; imo Themistius in multis locis clamat

quod non cognoscunt nisi obiectum praesens. Sed adhuc instabitur, quia iste appetitus erit vanus, non autem naturalis, quia appetitus naturalis ex toto non frustratur. Iste autem appetitus est ad impossibile, quare istud non arguet immortalitatem animae. Dico haec nihil valere, imo appetitus iste est naturalis, et est a voluntate nostra intrinsece; cognito enim aeterno cupimus et nos aeternos fieri et immortales; quod etiam declaratur quia iste appetitus est in omni homine: homines enim omnes appetunt esse immortales; si autem est in omni, erit naturalis. Quod vero dicunt istum appetitum esse ad impossibile nihil valet, et contra eos reflecto argumentum quia iste appetitus est in omni homine, ergo naturalis; si ergo appetitus ad esse semper, est naturalis, non poterit frustrari; quare argumentum est contra eos. Ch. 132 recto
Unde dico quod homo, vel sit intellectus ut voluit Plato, et videtur etiam esse sententia Them. 3° De anima s.^{to} 27°, vel saltem est (sit) per illum, ut tenuit Averroes, iste appetitus non erit frustra: quia homo est aeternus saltem quoad animam rationalem; et facit multum ad istud hoc quod illa quae propter animam sunt necessaria in infinitum appetimus; existimatur enim quod homo infinitas appetit divitias, etsi istud sit impossibile; unde appetitus divitiarum numquam terminabitur, sensitivus autem qui est magis propter corpus terminatur, ut si quis sitiat et famescat.

Item homo cupit Deum maxime imitare, ut intelligendo, et huiusmodi quae non potest virtus materialis. Item cum duplex sit scientia, practica et speculativa, in operationibus practicis multa animalia conveniunt cum homine, ut in construendo nidos hirundo, et apes in aedificando, araneae in texendo, et in virtutibus quoque moralibus, sicut rex apum in iustitia, amore et fortitudine et pietate, sicut legitur in 2° De historia animalium. In speculativis vero nullus nisi homo mentis divinae secreta intelligit, atque illa ordinat; quare verisimile non videtur quod, cum homo ita excelsa intelligat, et in tam excelsis delectetur speculabilibus, et a voluptuosis rebus, et ab omnibus materialibus (se) retrahat, quod anima eius sit materialis, imo videtur oppositum in adiecto quod anima intelligat et sit materialis. Causa enim intellectionis est abstractio a materia. Unde Deus qui maxime est abstractus, maxime intelligit et intelligentiae quae sunt minus abstractae minus intelligunt. Istae tres rationes sunt physicae, sed ex operationibus procedentes.

Aliae sunt rationes theologicae hic multo fortiores quas ex Divo Augustino elicio. Prima ratio quae est 4ª in ordine est: quia videmus quod inter omnia alia terrena solus homo potest suum opificem cognoscere, quod testatur figura recta hominis, quae Ch. 132 verso
ad hoc ei donata est ut coelum aspiciat, et adorationes et templa et similia; cetera vero non habent hoc quia tantum terram aspiciunt sicut mortalia et terrena; homo ergo Deum cognoscit, notitia vero rei comprehensae semper, ratione boni, causat amorem, ergo homo amabit Deum: cum vero amans in amatum transmutetur, sicut intelligens in intellectum, homo in Deum transmutabitur. Ex his autem duobus sequitur delectatio. Ista autem unio Dei cum homine, quae fit per intelligere et amare, non accidit nisi in anima purgata a vitiis et istis sensibilibus. Unde Eustratius in primo Ethicorum dicit: etsi virtutes morales sint propter humanum genus, sunt tamen ut se Deo uniat, quia non potest eum homo cognoscere nisi animus sit purgatus a vitiis, et ista praeparant nos ad felicitatem summam. Forte dices quod Aristoteles non ponit ista. Dico quod sic in 12 Metaphysicorum, textu commenti 38 et 39, ubi dicit

quod voluptas in amando Deum est in nobis parvo tempore, in Deo autem semper; haec ergo est vera felicitas (per) intellectionem et unionem Dei, quamquam non potest haberi nisi mens sit ab omni vitio purgata; quaero ergo an intellectus noster istam felicitatem intelligat aut non; si non, quomodo ista esset felicitas si homo non cognosceret se esse felicem? Si dicas quod intelligit, et per se anima aliquando non erit, quia est mortalis, ergo homo cognoscit se aliquando non esse; si sciat se quandoque non esse, quo·modo erit felicitas? quare opus erit concedere quod anima sit immaterialis et immortalis, quod omnes philosophi fatentur.

Quinta ratio. Certum est quod si aliquod est animal quod peccet in complexione, compositione et unitate vel infirmabitur vel morietur, ut dicunt medici: in simili dicit
Ch. 133 recto Aristoteles primo Politicorum, quod si sit aliqua civitas in qua non sit iustitia, quod non potest multo tempore durare; cum ergo iniusti faciant aliquod malum, qui tamen honorantur a multis imo ab omnibus, et etiam corpora eorum honorifice sepeliuntur post mortem, quaero tum an Deus scit ista, an non; si non, quomodo est possibile hoc quod omnium custos ista non sciat; si scit, vel punit istos vel non; non est intelligendum quod non, quia esset iniustus, ergo punit; si sic, vel ergo in vita vel post mortem; si in vita, hoc non videtur verum quia isti multum honorantur in terris et quasi Dei habentur; si post mortem, vel punitur corpus eorum vel anima, non corpus quia videmus oppositum, quia corpus solemniter tumulatur; si anima punietur, si esset mortalis non posset puniri, quia non esset; si ergo debet anima puniri, necesse est immortalem esse. Quod si dicas virtutes esse praemium hominis virtuosi, vitium autem esse damnum vitiosi et pravi dum sunt in vita, hoc nihil esset; tolleretur enim omnis iustitia, quiasi aliquis rex viderit aliquid malum fieri ab aliquo et eum non puniret ex eo quod ex vitio quod habet esset punitus, iste rex iniustus haberetur. Cum autem Deus sit maxime iustus debebit hoc facere. Unde et Aristoteles ubique concessit omnia a Deo provenire. Istae rationes etiam contra Averroem procedunt animarum pluralitatem negantem. Asserit enim omnes animas, scilicet rationales unam tantum esse.

Sextum argumentum est, quod si anima est mortalis nihil erit homine infelicius; quod probatur quia felicitas hominis vel erit ante annos discretionis vel post; non ante, quia nec prima movetur, intelligit autem aliquid aliud et facit sicut servus. Sed ista felicitas est post annos discretionis, est merito bonorum corporis; et hoc non; quia multa
Ch. 133 verso animalia fortitudine, decore et talibus nos vincunt, et istud provenit merito naturae, et non nostri. Item multae ex talibus rebus moriuntur. Vel ergo est propter bona fortunae ut honor, divitiae, cognitio, et hoc non; imo ista impediunt nos a felicitate et aliqui illa spreverunt. Ergo ista felicitas erit in bonis naturae: vel erit in moralibus, vel in speculativis (virtutibus); non in primo tantum, quia illae non complent felicitatem, sed sunt potius contrariae et sicut praeparatio ad felicitatem. Nec felicitas est in bonis intellectivis, scilicet in scientiis speculativis. Aliqui enim sunt qui eas habent et tamen non sunt felices. Consistit ergo felicitas in utrisque bonis intellectus, scilicet in moralibus et in speculativis. Si ergo anima cognoscit se quando in felicitate est constituta et per se ipsam sit mortalis, cognoscit se aliquando non fore et tunc tristabitur cognoscendo se morituram, taleque bonum perdituram; tunc autem homo felix non erit, nec prius etiam felix. Sicut ergo nunquam homo felix esse ex signo

cognoscitur propter quod homo verecundatur solus inter cetera animalia, et solus etiam synderesin habet; hoc autem non potest esse nisi quia solus cognoscit se offendere suum creatorem. Et istae sunt rationes probantes animae immortalitatem tam physice quam theologice. Pro qua parte sunt viri doctissimi et integerrimi: Plato, Aristoteles, Chaldaei, et omnes leges et omnes prophetae, quamvis aliqui dicant quod Plato non fuerit huius sententiae, et quod ea quae dixerit, propter vulgares dixerit; quod dicere impium est, cum in suis operibus tam maledicit mendacibus. Aristoteles etiam fuit huius sententiae, quem, ut puto, Alexander in hoc non intellexit. Est enim sententia Aristotelis in primo De anima, textu commenti 49, ubi dicit quod est difficile ponere animam corpori commisceri, item textu commenti 63 et 66, ubi dicit quod est impossibile ipsum intellectum misceri; item textu commenti 92 secundi De anima dicit de intel- Ch. 134 recto
lectu esse alterum animae genus; in textu commenti 11 et 21 idem clamat in tertio isto, textu commenti 3, 4, 5 et 14 et per totum hunc librum tertium. Idem in secundo De generatione animalium textu commenti 3, ubi dicit quod solus intellectus extrinsecus accidit et cum eo non comunicat actio corporalis; et in secundo Metaphysicorum, textu commenti 7, dicit quod nihil prohibet ut aliquid post mortem remaneat, scilicet intellectus, et secundo Oechonomicorum dicit quod mulieres debent fidem viris servare, quia a Diis in alio seculo felicitabuntur.

Alii deinde sunt etiam dicentes eam mortalem esse, ut fuerunt Epicurei nihil nisi corpora cognoscentes, ut Sardanapalus et Aristippus quia omnia in luxuria ponebant, et eiusdem sententiae fuit impius Lucretius, quia cum animam esse mortalem scripsisset, etiam se gladio interemit, et istam sententiam videtur sequi Alexander in libro De anima. Quam nititur probare multis rationibus, quas ponit in commento 4° et 5° suae Paraphrasis. Et prima est talis: omnis forma generabilis et corruptibilis est materialis, anima nostra est talis, ergo materialis. Anterior patet, brevior probatur quia anima est terminus generationis et corruptionis; tunc sic (generatio) est de non esse ad esse, ergo anima prius non erat ante generationem; corruptio vero est de esse ad non esse et anima est terminus corruptionis, ergo anima corrumpitur; nunc corrumpitur et prius generabatur, ergo est generabilis et corruptibilis. Quod si dicis hoc est verum in asino sed secus est in homine, quia potius est quaedam separatio animae a corpore quam animae corruptio: istud nihil valet, quia motus et terminus motus sunt in eodem genere, et si motus est materialis, forma est materialis; motus autem ad animam est materialis, quoniam est per quantitates proprias (qualitates primas?), ergo forma (quae) est acquisita per talem motum, quae est anima, erit materialis. Ch. 134 verso

Item asinus verius generatur quam homo, quia (homo) tantum applicaret activa passivis sicut agricola in generatione grani; quod probatur; quia, si anima est aeterna, vel fit a Deo vel non: si fit a Deo, tunc ergo non eduxit eam de potentia materiae; asinus vero educit formam asini de potentia materiae; eodem modo dicatur si sit aeterna et non facta a Deo.

Secunda ratio Alexandri est quod omnis forma inseparabilis a materia est materialis, anima est inseparabilis a materia, ergo est materialis. Anterior est manifesta et brevior probatur, quia homo est homo per animam; sed id, quo aliquid est tale, est eius forma: ergo anima est forma hominis, ergo est terminus; terminus autem non potest separari ab eo cuius est terminus; ergo anima non potest separari a corpore; et etiam

20

quia actus non potest a sua potentia liberari; anima autem est actus corporis, ergo non potest a corpore separari. quod patet ex eo quod actus et potentia sunt relativa; posito autem uno correlativorum, ponitur et alterum, sicut posito patre necessario ponitur filius. Si dices, ut dicit Averroes, quod Alexander peccat per fallaciam aequivocationis, quum anima aequivoce dicitur de rationali et materiali, et quod ea quae dicit Alexander sunt vera de materiali anima, rationalis vero anima est a corpore separabilis, ut dicitur 2° huius, textu commenti 11; contra hoc subtiliter arguit Alexander, quia quando anima non est in corpore, vel est substantia vel accidens; non est accidens, ut dat nobis prima cognitio, ut dicit Averroes secundo huius, textu commenti 2; ergo (est) substantia quae est per se stans. Ex altera vero parte etiam corpus per se stat; ergo ex anima et corpore per se actu existentibus unum fiet, quod est falsum quia ex duobus entibus in actu non fit unum, quia unum ab altero non dependet, sed fit unum per accidens, sicut ex nauta et navi; ex quo patet quod homo non
Ch. 135 recto erit quod est per suam formam, sed forma in eo erit sicut motor in mobili. Item si anima potest esse sine corpore, quae est causa quod corpori uniatur? Vel hoc est per voluntatem, vel in potestate alterius; si primum, erit ista opinio Pythagorae et anicularum; si secundum, quod (quum) ista unio fiat per primas qualitates, ergo anima materialis erit, quia educitur de potentia materiae per istas qualitates, corrumpitur per motum eorum, et hoc sensui apparet. Qui enim bene sunt complexionati bene addiscunt, unde molles carne aptos mente, duros vero ineptos (esse) 2° huius, textu commenti 94. Insuper quomodo hoc esse posset quod iret de corpore in corpus, nisi esset hoc per motum localem; anima autem non movetur localiter, quia non est corpus; quod si dicas, ut tenet nostra fides, quod vadit ad paradisum, quomodo hoc fit nisi per motum localem? Insuper per quam viam vadit? Item si est separata, vel intelligit vel non; si non, esset frustra, quia nihil est sine sua operatione; si dicas quod intelligit, quomodo hoc fit cum intelligere animae sine immaginatione non sit?

Tertia ratio Alexandri: si anima est aeterna, immaterialis, aut est una vel plures; sed nec est una aut plures; ergo non est immaterialis: brevior probatur, quia si dicas quod sit una, aut dat esse aut non; si non dat esse sicut Thomas, Albertus et multi alii attribuunt Averroi, istud non est imaginabile quod sit una forma homini tantum assistens, quare homo non intelligeret sed tantum cogitaret, quia ego per aliquid quod non est pars mei (non) intelligo sed tantum cogito. Quod si dicas fabulam quam fingit Gandavensis, quod homo, sumendo hominem pro aggregato ex corpore et intellectu assistente, intelligit, non autem si sumatur pro corpore tantum; contra hoc arguit Thomas et bene, quia hoc modo paries videret, quia aggregatum tale videt per partem
Ch. 135 verso aliquam sui, scilicet per oculum, dato quod oculus videat parietem. Eodem autem modo se habent phantasmata ad intellectum sicut colores parietis ad visum. Item aggregatum ex curru et bove intelligeret. Ideo posteriores Averroistae melius dixerunt intellectum dare esse, et hoc tangit Thomas in 2° Contra gentiles, ut infra dicemus. Sed tunc si dat esse, ergo forma Platonis erit idem quod forma Socratis: est enim una anima; si dicas eos differre per animam sensitivam, contra: quia per eam homo non est homo. Postea quaero quare uno intelligente alii non intelligant: quod si dicas, ut dicit Averroes, diversificari intellectum per phantasmata, contra: vel intellectus recipit vel non: si non, hoc est contra Aristotelem, qui dicit, quod ita se habet intellectus

ad intelligibilia sicut sensus ad sensibilia. Sed de hoc infra dicemus. Si recipiet, ergo idem simul et semel recipiet formas infinitas, et idem simul contradictoria recipiet. Opiniones enim contrariorum sunt contrariae; hoc fuit argumentum Avicennae. Si vero ponas animam plurificatam, contra: multitudo individuorum est per materiam quantam, ergo animae essent materiales, quare et mortales, et non recipient nisi singulariter, et non universaliter. Si vero dicas animas differre specie, hoc est fatuum. Ulterius, vel ponis diversas animas secundum numerum individuorum, vel quod anima sufficiat pluribus individuis. Sit quod quandoque est in uno, quandoque in alio, sed hoc est fabulosum et opinio Pythagoricorum. Demum vel hoc fit per motum localem, quia quod mobile est corpus est; si vero per motum alterationis, anima educitur de potentia materiae, cum idem sit subiectum motus et terminus motus. Si vero dicas primum, ergo vel mundus est ab aeterno, vel non; si sic, ut est sententia Aristotelis et Platonis, videre (sic) meo, infinitae animae erunt, cum infinita individua processerint, Ch. 136 recto
nam aliter (?) non patitur infinitum. Si dicas mundum non esse ab aeterno, erunt quasi infinitae animae, cum mundus fuerit per tot saecula. Simplicius vero, primo Coeli, refert apud Aegyptios fuisse annales de centum millibus annis, et Plato de duobus millibus. Item quaero si est immortalis anima, quare egreditur (ingreditur) corpus; vel fit de novo a Deo vel non; si non, ergo infinitae animae erunt in aliquo loco determinato. Deinde quando Socrates generatur, quare una magis informat Socratem quam alia, et si una informat quare non alia, et cum omnis non informet, nulla erit quae informabit. Si primum, quod fiat a Deo immediate, ergo est novum et omne novum est generabile et corruptibile, ergo anima erit generabilis. Nam, primo Coeli, omne quod incipit esse desinit esse. Item aut anima immediate a Deo fit vel mediate; non immediate quia ab aeterno simpliciter non fit aliquid novum, quia aliter mutaretur (Deus); nam nunc facit et immediate ante hoc, non faciebat, ergo mutatur et in Deo esset nova voluntas, et electio; quod eleganter dixit Averroes 8° Physicorum commento 15°; si fit mediate erit mediante motu, ergo generabilis erit et corruptibilis, quia per motum inducta est in materia. Item maxima esset Dei iniustitia, quia poneret animas aeternas et immortales in materia corporali, a qua quodam modo ligantur. Item poneret animas, quae sunt ita nobiles, in materia ita rudi et admodum grossa, sicut in aliquibus hominibus, qui ignari sunt. Item dicit Aristoteles, primo Coeli, quod immateriale non potest formare materiale, dicit enim: immortali immortale est bene conflatum. Item Aristoteles non fuit huius sententiae quod anima esset immortalis, imo in decimo Ethicorum ponit felicitatem haberi in hoc saeculo per scientias speculativas, et primo Ethicorum cap. 15, dicit quod Ch. 136 verso
mortuis non contingit felicitas. Si ergo non ponit felicitatem post mortem signum est quod non ponit animam immortalem. Cuius signum est etiam quia Aristoteles numquam de hoc determinavit, et miror multum de Alexandro quod non fecit hanc rationem, sed credo hanc esse causam quia ipse non putabat aliquem esse huius sententiae quod anima esset una; imo nullus ante Themistium et Averroem hoc putavit. Et ista sunt argumenta facta pro utraque parte. Si enim ponis mortalem hoc non est consonum veritati philosophorum et legum; si immortalem et ponis sententiam Averrois, hoc videtur impossibile; si ponis eas esse plures difficile est salvare quod non sint materiales. Et ita ego sum in maximo discrimine. De hac quaestione ego vellem esse ieiunus. Dicam tamen quod sensit Alexander, et quod ad obiecta responderet contra

se facta. Circa quod est notandum quod omnes qui ponunt animam intellectivam, constituunt eam in horizonte aeternitatis, et quod est media inter aeterna et mortalia. Sed est differentia, quia Christiani ponunt eam abstractam et aeternam. Alii vero, ut Alexander, ponunt eam materialem et mortalem; esse tamen primam formarum materialium. Ulterius est sciendum quod medium participat naturam extremorum. Unde Themistius in prologo Physicae, commento secundo, ponit quaedam viventia esse inter plantas et animalia quae participant naturam extremorum; anima ergo in medio constituta habebit aliquid in quo conveniet cum aeternis et hoc est intelligere, et aliquid in quo convenit cum animalibus, et hoc est sentire; habet etiam aliquid in quo convenit cum plantis et hoc est nutrire. Eminenter ergo continet omnes formas anima, licet forte hoc non concederet Averroes, et ista opera diversificantur ex modo agendi;
Ch. 137 recto nutrire enim, secundum esse, penitus materiale; sentire vero, secundum esse, spirituale; quod tamen non fit sine conditione materiae, quia cum hic et nunc recipit; intelligere autem non perficitur cum materia, aut cum conditione materiae, sed universaliter tantum sine loco et tempore. Christiani igitur volunt, quod cum in medio sit aeternorum et non aeternorum, quod ipsa sit in latitudine aeternorum, et quod induat materialitatem secundum vires sensitivas et nutritivas, et hoc est ratione suae imperfectionis. Alexander vero ponit eam in latitudine generabilium et quod, secundum aliqud sui, cum aeternis conveniat, scilicet per intelligere et velle; quod provenit ex eo quod est media inter aeterna et non aeterna et quod est prima formarum materialium. Hoc (non) dicit Alexander quod anima sit tantum facta ex elementis, ut sibi falso imponit Averroes, sed vult quod sit facta ab Intelligentia, et videtur sententia Aristotelis 2° De generatione animalium capite tertio; et secundum illud quod appropinquat aeternis non indiget corporeo organo, ut recte dicit Alexander, et ista est sententia Aristotelis, quod anima intellectiva est sicut locus specierum; et si bene consideres, ista opinio non est magis miranda quam opinio fidelium, et ita est intelligendus Aristoteles ubique, cum dicit animam rationalem esse abstractam. Ad argumenta ergo adducta Alexander sic responderet.

Ad auctoritatem primi De anima posset dicere quod (ut est sententia The.) Aristoteles ibi loquitur dubitative tantum, cuius signum est quia dicit Aristoteles: forsan vel dicitur quod anima, prout habet hanc actionem quae est intelligere, non eget corporeo organo: et ita dicitur ad omnes auctoritates primi De anima, secundi et tertii. Unde quando dicit Aristoteles quod nihil est in actu eorum quae recipit, intelligitur hoc de anima secundum quod habet illas operationes, et Averroes sibi falso imponit quod intellectus sit tantum privatio; habet enim in commento 2° quod est magis
Ch. 137 verso similis praeparationi tabulae, quam ipsi tabulae: dicit enim, primo ipsius, tabulae agrapho, id est inscriptionis carentiae (sic) est quam tabellae similior; ipsa enim praeparatio tabulae est quasi quoddam separatum a tabula omnia recipiens lineamenta: ita intellectus, quoad illam potentiam, abstractus est et universaliter recipit omnes formas materiales, quae sunt (cum) hic (et nunc). Quod vero dicit quod solus est abstractus, et quod extrinsecus accidit, respondit Alexander, commento 28, quod istud est verum de intellectu agenti, imo Aristoteles textu commenti 20 loquitur de agente et non de possibili. Quod vero dicitur de libro Echonomicorum, dico quod illud est dictum ut inducat homines in amorem castitatis, non quod ita sit.

Ad argumentum: quomodo se ipsam intelligit, et secundum eam partem non est in materia, et cum dicitur quod cognoscit universalia, dicit Alexander quod cognoscit universale comparando unam rem alteri, sed non fit hoc per virtutem immaterialem, sed per materialem. Cum dicis quod Deum intelligit, dicit quod Deum anima non cognoscit nisi caecutiendo ex eo quod non intelligit nisi per phantasmata, et hoc non arguit eam esse immaterialem: imo opponitur ex eo quod non bene cognoscit, et similiter dico quod non intelligit infinitum nisi caecutiendo et confuse, pro quanto aliquid de infinito percipit; et cum dicis: implicat esse materialem et intelligere, dico quod intellectus indiget abstractione, sed non omnimoda, quia per phantasmata intelligit; imo arguit nostram sententiam, quod, cum per phantasmata intelligat, partim sit abstractus, et partim non, non ex toto.

Ad secundam rationem respondetur: non omnimode abstrahitur a corpore, quia eget eo ut phantasmate, et argumentum non concludit nisi quod, secundum eas partes per quas anima intelligit, non sit materialis, sed a materia abstracta, non tota anima. Et cum dicis: corpori repugnat, dico quod hoc est per accidens, unde et canis se per accidens interimit aliquando, et ita quod corpori repugnat, hoc est per accidens et per Ch. 138 recto
illam partem quae abstracta est. Quod autem dicis quod libera est, respondeo: ut est a corpore abstracta libera est, ut vero est in materia, serva est. Ad tertium cum dicitur: apprehendit (desiderare) se esse in infinitum, dicitur quod, ex eo in infinitum durare, cum hoc esse non possit, arguit eius imperfectionem et materialitatem; apparet quod impossibile est esse. Ad aliam cum dicis quod implicat, dico quod non implicat, quoniam, quoad illam partem quae intelligit, abstracta est.

Ad rationes theologorum dicitur: ad primam quae est quarta in ordine, cum dicis: si anima est felix et cognoscit se non futuram, ergo non est felix, dicitur quod oblectatur anima et contentatur in eo, quia cognoscit se habere illud quod est ei possibile. Est autem impossibile eam semper durare sicut in simili, cum (sit?) secunda intelligentia, intelligit: primum vel cognoscit se vel non; non est dicendum quod non; si se intelligit et intelligit se non esse ita perfectam sicut est prima, ergo esset invida. Unde intelligentia secunda est felix et cognoscit se habere id quod possibile est ei. Textus autem Aristotelis est contra te; dicit enim illud esse nobis in modico tempore, non autem dicit semper.

Ad quintum dico quod est contra te facere animam immortalem et ponere eam in corpore mortali, et dico quod Deus ponit malos reges qui hunc mundum gubernant, alios autem non cognoscit, quia quasi per accidens sunt, sicut magnus rex cognoscit tantum primitates et proceres qui sunt in regno, alios vero multos non cognoscit.

Ad sextum argumentum, scilicet quod nullum animal esset infelicius homine, nego hoc, imo aliquod animal non cognoscens se est infelicius homine. Vel dico quod, licet anima cognoscat se morituram quando est felix, non tamen propter hoc restat quod non sit felix, quia contentatur eo quod est possibile ei habere; est autem impossibile eam semper permanere. Cum vero dicis quod pro hac parte quod anima est Ch. 138 verso
aeterna sunt viri optimi, pro altera vero parte impii, respondeo quod illud est per accidens; imo multi docti istud concedunt, ut Alexander et alii; imo isti sunt magis docti et virtuosi, quam qui ponebant esse eam immortalem; nam si quid boni fecerunt. propter proemium fecerunt, scilicet venturum; qui vero ponunt eam mortalem non

fecerunt bonum propter praemium, sed solo virtutis zelo. Aliqui etiam dixerunt animam esse immortalem propter vulgares.

Ista sententia non est ad mentem Aristotelis, ut puto, nec in se vera. Primum probatur, et prima huius coniectura sumitur ex eo quod Theophrastus, ut voluit Themistius,in hoc tertio, commento 39°, voluit hoc de mente Aristotelis.Theophrastus autem melius habuit mentem Aristotelis, cum eius discipulus fuerit; quam Alexander. Item quia Alexander, commento 28°, tenet intellectum agentem esse deum, et primam causam, nec partem esse animae nostrae. Aristoteles autem vult, ut infra patebit, quod sit pars animae nostrae; modo si Aristoteles vult quod sit pars animae nostrae, quomodo hoc esse potest, si unum sit aeternum et alterum non? Item Alexander se declarans quomodo intellectus abstractus sit, exponit dictum Aristotelis, quando dicit, quod est immixtus; dicit sic: quoad est in sui operatione, non indiget organo corporali quoad illam partem abstractam; ideo est abstractus, et quoniam species recipiuntur in sola anima non in organo corporeo, et citat locum Aristotelis textu commenti 6°, quod anima est locus specierum et non tota, sed intellectiva, et in hac operatione corpus concurrit (non) nisi ut obiectum non subiectum. Et secundum De generatione animalium glosam, intelligit de intellectu agente, sed ista glosa non salvat suam sententiam; quaerit enim ibi Aristoteles utrum omnis anima sit ante animatum, vel nulla, vel aliqua sic et
Ch. 139 recto aliqua non; et solvit, quod illa quae utitur corpore sicut organo in sui operatione, non advenit ante animatum. Sed illa que non utitur organo corporeo, extrinsecus advenit; et hoc est contra Alexandrum, quia per eum ideo est separata, quia non indiget organo corporeo; ergo si non utitur organo, erit abstractus (intellectus) per Aristotelem ibi, et veniet de foris; quare non erit mortalis. Ecce quomodo Aristoteles ibi non intelligit tantum de intelligentia agente, ut tu dicis, et istud nihil concludit. Potest hoc Alexander solvere, et in se ista opinio est impossibilis. Quando enim Aristoteles vocat intellectum esse mortalem, respondet (Alexander) quod in ista operatione sola sine corporeo organo erit in opus; et anima intellectiva intelligit immaterialia, et se ipsam et etiam indivisibilia. Sed contra, quomodo hoc est possibile quod se ipsam et immaterialia cognoscat, ipsa tamen sit mortalis; etsi sola hoc faciat, et non sit abstracta, si non habet operationem propriam sine corpore? Operari autem praesupponit esse; ergo ipsa est a corpore abstracta. Et ista est ratio Avicennae optima. Sed dicis, quod in hoc est aequivocatio, quia animam egere corpore est duobus modis, ut influente (inferente) et ut organo; ita quod intelligibiles species in corpore etiam reciperentur. Tunc dico quod si anima posset operari sine corpore ut subiecto et inferente species, bene esset separabilis a corpore: sed quia eget eo ut subiecto et inferente species, ideo non separatur ab illo; pendet enim ab eo essentialiter. Sicut non valet: oculus non potest videre sine corde, ergo visio est in corde: quod ideo non valet, quoniam oculus eget corde, tamen ut ab eo species ad oculum trasmittantur; ita anima eget quoque corpore ut subiecto, et ut eo a quo trasmittuntur species, non autem eget eo ut organo. Sed ista responsio est apparens et non bona, quum dicere quod anima non est separata, quia eget corpore sicut subiecto, aut inferente, nihil est dicere, et omnes hoc concedunt; sed secus est de tuo
Ch. 139 verso exemplo, et de hoc quia oculus non est in corde ut in subiecto sicut anima in corpore est sicut in subiecto; cum autem omne quod est causa causae sit causa causae in eodem genere causae, quomodo est possibile quod cum anima a corpore causetur, et

intellectio recipiatur in anima, quod etiam non recipiatur in corpore? — Item est mirum quod anima sit mortalis intelligatque semper (secundum?) eas potentias quas (ille) ponit in ea; quia ego credo Alexandrum ponere eam extensam, sed solum in quo est. Tunc quaero an intelligere fundetur in anima, an in parte animae; si in tota anima, cum sit extensa non recipiet universaliter, sed signate merito quantitatis. Si dicas secundum, cum non constet in indivisibili, erit in aliqua parte, ergo erit organica; cuius oppositum tu dixisti. Sed dicis contra: istud procedit contra Christianos, quia per eos anima est in corpore. Dico quod non procedit hoc contra eos, quia ponunt animam esse abstractam, non eductam de potentia materiae, et non est in corpore nisi per accidens. Alexander autem vult quod essentialiter sit in corpore et ita ipsi bene possunt dicere quomodo possit se sola intelligere, et species recipere, sine corpore, non enim per corpus est constituta in esse, ut Alexander voluit quod sit educta de potentia materiae, et quod constituatur in esse per subiectum: nec potest salvare quod cum omnis homo appetat se esse aeternum secundum individuum, et iste sit naturalis appetitus, quod in totum frustretur. Licet enim bruta appetant aeterno tempore esse, hoc non est secundum individuum sed secundum speciem; nec bene respondet rationibus theologorum quando dicit quod anima est felix, etsi sciat se quandoque non esse, quod est, quia cognoscit se habere id quod est ei possibile habere; et cum est aeque felicitas sicut in Deo. Responsio satisfacit quum tenet Alexander quod intellectus noster Deo uniatur, et in instanti omnia cognoscamus. Sed quomodo est possibile hoc, quod res Ch. 140 recto
materialis Deo uniatur, quia ut dicit Averroes in hoc tertio, commento 36° generabile efficeretur aeternum et ingenerabile? Quae sententia quomodo valeat infra dicemus.

Item quod dicit de divina iustitia non valet, quia tunc aliqui mali non punirentur, et qui bene facerent non mererentur; postea videatis quod habeant isti dicere: scilicet, quod si boni dicerent animas esse immortales, ut homines ducerent in virtutem, tunc omnes leges essent delusiones.

Item redeamus ad aliam opinionem quae tenet animam immortalem, quae bipartita est. Aliqui volunt quod sit una, et ista opinio videtur magis fatua opinione Alexandri. Alii vero tenent quod sit plurificata secundum substantiam quae informat; et rationes primae opinionis sunt: prima quae est Themistii, hic commento 32°, quod si esset plurificata, ergo materialis; multitudo enim individuorum est per materiam quantam, 12.° Metaphysicorum, textu commenti 43°; secunda ratio, quia ponendo mundum aeternum, ut Plato et Aristoteles volunt, si animae essent multiplicatae, vel essent (ita) quia omnis homo qui est vel erit vel fuit, habuit unam animam, vel progredirentur de corpore in corpus animae: si primum, hoc est impossibile, quia daretur infinitum actu, quod non capit intellectus; si secundum, erit fabula Pythagorae, quod una anima modo intret corpus unum, modo aliud; et istae sunt (rationes) fortiores huius opinionis, et ista aperte fuit sententia Themistii, licet Thomas in libro contra Averroistas non dicit istam esse sententiam Themistii, quamvis ego non credam illum esse librum Thomae; et hanc opinionem ex hoc coniecturo quod in commento 32° probat intellectum esse unum, quia si essent plures, esset materialis, eadem autem est ratio de agente et de possibili cum ambo sint abstracta. Item ex alio, quia in commento 31° vult quod intellectus agens non sit Deus, sed sit pars animae nostrae: modo si isti duo intellectus faciunt unam animam numero, quomodo uno multiplici existenti Ch. 140 verso

alterum est unicum? Item ex alio, cum dicit quod si intellectus non esset unus, quo modo discipulus addisceret a magistro? Non enim addiscimus aliquid nisi sit aliquod commune nobis et magistro. Quod ista sit mens Averrois est clarum, licet ego audiverim esse quemdam venerabilem doctorem senensem qui tenet de mente Averrois animam esse plurificatam; quod evenit quia in dies novae opiniones insurgunt. Istud tamen voluit Averroes, ut manifeste apparet. Quod autem senserit Aristoteles dicemus in opinione Christianorum. Sed tunc restat difficultas, et est comunis ambabus opinionibus praedictis, quia si anima est aeterna, non per corpus sed per (se) stans, tunc habebit se ad hominem sicut gubernator ad navim, et motor ad motum, non sicut forma ad subiectum; quare non erit forma per quam homo est homo. Item esto quod sit immaterialis, quomodo est possibile quod unum nunc districtum a quocumque alio sit in toto mundo? Ideo posteriores Averroistae videntes hoc, dixerunt quod anima (est), in quo est forma, non vera sed assistens tantum, sicut rex in regno; et dicunt non inconvenire hoc in formis abstractis, sicut dicunt philosophi quod Deus est ubique. Unde poeta dixit: Jovis omnia plena. Et istud de mente Averrois tenuit Albertus, Thomas, Aegidius, Scotus, Gregorius Ariminiensis, Johannes de Gandavo.

Sed ista opinio non est intelligibilis nec ad mentem Averrois, ut aliqui propter rei difficultatem tenuerunt, et propter verba in commento 11° huius secundi, cum dicit: nondum est manifestum utrum (anima) sit in homine, sicut nauta in navi. In multis etiam locis dicit quod est forma separata.

Primum quod dixi probatur; si enim anima intellectiva non est forma intrinseca homini per quam homo est homo, tunc nullus homo formaliter intelligeret, ex eo quod non est forma nostra. Item ego experior me intelligere et scire propositiones universales, quales non facit cogitativa. Item est argumentum Thomae quod tunc homo non intelligeret; quod si fingas fabulam Joannis quod homo, pro aggregato (sic) ex corpore et intellectu, intelligit, sed non pro composito tantum, tunc, in simili, aggregatum ex oculo et muro videret, quoniam ita se tenet murus ad oculum sicut corpus ad animam; nec ista est mens Thomae, commento 27° et 28°, dicentis intellectum agentem esse formam et essentiam nostram. Primo secundum Averroem homo est intellectus agens, ipse autem intellectus agens est pars animae nostrae. Item non est mens Averrois ista. Videte vos quanta comprehendimus in quaestione ista: ipse enim in commento primo huius tertii, aperte dixit quod per animam intellectivam distinguitur homo ab omnibus aliis speciebus, eadem enim sunt principia differendi et essendi. Item in commento 36° tertii huius, dicit Averroes quod non est movens tantum, sed et forma. Item in commento 36° dicit quod ita se habet anima ad hominem sicut Intelligentia ad orbem; sed Intelligentia dat esse orbi; ergo et anima homini. Quod autem Intelligentia det esse orbi probatur, quoniam Averrois, capitulo primo De substantia orbis, dicit quod prius Intelligentia unitur coelo quam dispositiones et accidentia coeli, ut quantitas, figura, et alia accidentia quae sunt in eo; quod si Intelligentia uniretur coelo, tantum ut motorem eam praesupponeret. Coelum esset quantum et figuratum, quia nihil movetur nisi corpus: si ergo Intelligentia tantum moveret coelum, opus esset orbem prius esse quantum, quam motum ab Intelligentia. Item primo Coeli, textu commenti 95°, dicit quod dubium est an orbis per aliquid alterum sit sensibilis et intelligibilis, et dicit quod sic: imo de se est tantum in pura potentia, imo aliqui volunt quod orbis de se sit in pura potentia ex illo loco: imo 2° Coeli

Ch. 141 recto

textu commenti 3[i] Intelligentia verius unitur (ei) quam materiae forma; quomodo autem hoc esset nisi Intelligentia daret esse orbi? Istam sententiam dicit Thomas; Albertus, et isti alii imponunt hoc Averroi, et istud ei ascripserunt, quia viderunt quod altera potentia, scilicet quod (quam?) intellectus, det esse, videtur magis impossibile. Cum vero dicis Averroem dicere quod intellectus est abstractus, intelligit quod non est eductus de potentia materiae. Sed tunc augetur difficultas: si anima per se stat et etiam corpus, quomodo ex duobus entibus in actu fit per se unum? de coelo et Intelligentia hoc salvare non est difficile insequendo Averrois verba, quia Intelligentia est quae dat esse actu orbi; quoniam ibi textu commenti 95[i] dicit quod orbis, seclusa Intelligentia, non est nisi in potentia, nec intelligibilis, sed tantum sensibilis; et ideo fit unum, quia unum est actu alter (alterum?) in potentia (?). Sed in homine est difficilius, quia in homine est cogitativa quae est constituens hominem in specie. Alias ego dixi quod anima intellectiva realiter est idem quod sensitiva. et quod sensatio corrumpitur quoad potentiam tantum, sicut est sententia Thomae. Marsilius vult hanc sententiam Platonis; et tunc multa possumus ex hoc solvere. Sed est durum ponere in intellectu abstracto has potentias esse, et non assevero hoc, quoniam nullus dixit ante me, et quomodo hae potentiae possint fundari in anima. Aliud notabile est quia Intelligentia est vera forma in orbe: quod autem aliqui dicunt quod materia coeli est in pura potentia, hoc non puto verum esse, imo Averroes in De substantia orbis, cap. ultimo, dicit quod materia coeli est media inter materiam, hoc est puram potentiam, et actum purum; et octavo Metaphysicorum textu commenti 12[i]: non habent aeterna materiam talem qualem generabilia habent. Sed quoniam auctoritates possunt glosari, induco rationes, (ex quibus hanc) quae olim concurrenti meo fuit difficilis: quia si materia coeli esset ens in pura potentia, ergo coelum cum Intelligentia non esset per se motum, quia esse quod per se movetur dividitur in partem per se moventem et per se motam; pars per se movens est Intelligentia, pars per se mota est orbis, quae per se, si est in pura potentia, non poterit resistere Intelligentiae, unde non erit motus.

Ch. 141 verso

Ch. 142 recto

Ad hanc rationem isti respondent negando primam compositionem, quoniam in coelo pars per se movens est Intelligentia, pars per se mota est materia coeli una cum eius forma. Sed si ista responsio esset vera, maxime in via Averrois, tunc in elemento esset pars per se movens et per se mota, quoniam forma elementi esset per se movens et compositum esset per se motum, quod tamen est contra Averroem 4.° Coeli, textu commenti 22.[i] et in aliis locis. Sed tunc tu dices: si materia coeli esset aliquid ens in actu, non posset fieri unum per se cum Intelligentia, sicut dicit Averroes primo Physicorum commento 63°; et ideo dico quod ex anima intellectiva et corpore informato per cogitativam fit per se unum, quia cogitativa non est hominis essentia per se complens, sed adhuc corpus tale est in potentia ad intellectum: et si dicitur ex primo capite De substantia orbis: impossibile est idem habere duo esse, dico quod est verum de duobus esse ultimatis, et aeque perfectis. Vel dicitur aliter quod hoc non intervenit si unum sit eductum de potentia materiae, alterum non; sed tunc est angustia, quia omnium hominum esset idem esse, nec Socrates a Platone distingueretur, eadem enim sunt principia essendi, et distinguendi. Sed ista (positio) Averrois potest persuaderi ex eo quod Christiani etiam tenent quod in homine sit una tantum anima iudicialis, tota in toto et tota in qualibet parte, ut quod tota sit in manu, tota in pede. Sic ergo dico quod

Ch. 142 verso

omnium hominum est idem esse intellectuale, sed quoad sensitivam et cogitativam differunt, cuius signum sunt proportiones omnibus communes. Sed Alexander diceret utramque opinionem esse impossibilem; ego tamen dico quod opinio Christianorum est verior: potest etiam persuaderi ex eo quod una Intelligentia dat esse orbi ita magno, et tamen una pars differet ab altera per accidens, ut stellata a non stellata, omnium tamen earum partium est idem esse intellectuale. Sed dicet quis: orbis non habet esse ab Intelligentia, sicut est sententia Alexandri hic, in Paraphrasi de anima, commento 8°; et Thomas et Christiani dicunt quod, quamvis anima informet omnes partes corporis, non tamen per se primo sed per accidens, et per accidens differunt istae partes; sed intellectus dat per se omnibus hominibus, et inter se differunt homines actu etiam. Sed ad hoc aliquis dicet quod partes sunt actu ab anima informante et non in potentia, et quod inter se actu differunt. Sed est dubium si anima sit talis quod sit una numero in omnibus hominibus. Quomodo intelliget, an recipiendo an non recipiendo? Et est quaerere utrum dentur species intelligibiles de novo in intellectu receptae. De hoc est una opinio Burlaei 7.° Physicorum, commento secundo, quae vult quod anima non recipiat de novo speciem; quam inserunt aliqui moderni, quorum scripta non vidi sed audivi ab eis; erant enim mei concurrentes, et rationes istorum sunt: primo est auctoritas Averrois 12.° Methaphysicorum, commento 25°, ubi dicit quod quaedam sunt substantiae quae non recipiunt accidentia, et substantiae abstractae; intellectus autem est abstractus et substantia abstracta. Item si habet species de novo, hoc
Ch. 143 recto esset quia phantasmata imprimerent in intellectum illas species et cum phantasma sit materiale, tunc immateriale a materiali pateretur. Item si de novo reciperet species, cum istae species sint singulares, non repraesentabunt universaliter; quare intellectus non intelliget universale. Item si anima reciperet species, tunc plura accidentia, solo numero differentia, essent in eodem contra Aristotelem, 5° Metaphysicorum, textu commenti 15[i]. Item si, respectu unius obiecti, plures essent species in intellectu, tunc essent materiales, quia plurificatio individuorum est per materiam, ut dictum est supra. Sed tunc quomodo fiat intellectio, discordant inter se. Unus dicit quod fit hoc modo quia anima intellectiva est forma mei, et omnia intelligit per essentiam suam; non tamen ista mihi dicitur intellectio, nisi dum ego cogitem, et quod ego non intelligo asinum, nisi prius cogitem de asino; quia iste est ordo naturalis, quod, si debeo anima intelligere, debeo de omnibus cogitare. Alii dicunt quod bene intellectus est in potentia, sed non ad species recipiendas; sed per virtutem intellectus agentis forma asini eadem realiter quae est in re ad extra in intellectum nostrum recipitur, accidentalis tamen facta; et istud est magis impossibile primo; etenim hoc intelligere non possum sicut primum. Istae tamen opiniones sunt impossibiles, nec ad mentem Averrois et Themistii: dixit enim Themistius in commento 15.° quod intellectus est aptus et (se) tenet ad recipiendum omnes formas, sicut cera ad figuras, et dixit Aristoteles quod ita se habet intellectus ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia. Sed aliqui dicunt, et magis consentaneo loquuntur, quod visio non fit per species, ut dixerunt in suo tractatu quem fecerunt, et dicunt illud esse contra intentionem Aristotelis et Averrois, commento 4°, qui oppositum huius aperte dicit, quando dicit quod recipit omnes species materiales; et prima ratio est, quia si nihil de novo recipit intellectus nisi aequivoce ut tu dicis,
Ch. 143 verso quaero tunc, quando Averroes probat intellectum possibilem immaterialem esse, ex eo

quod recipiens est denudatum a natura recepti, et si recipiens haberet aliquid de natura recepti, tunc idem se reciperet, et idem in se ageret; de qua actione loquitur Averroes? Si de vera habeo intentum, quia tunc aliquid verum aget et recipiet intellectus de novo; si de actione aequivoca, tunc non est inserviens; idem ageret in se ipsum actione aequivoca ut dicitur ab Averroe; 8° Physicorum, commento 4.°

Secunda ratio: si anima per sui essentiam (intelligeret), non esset necessarium ponere intellectum agentem, cuius oppositum dixit Averroes, commento 5°, cum dixit quod Aristoteles intelligit intellectum agentem et (intelligit quod) habet speciem, et intellectus discurrit et componit praedicatum cum subiecto; quod non esset si per essentiam intelligeret, et tunc intellectus non esset in potentia sed esset actus purus.

Item si per essentiam omnia intelligit, omnia eminenter continebit et omnia creabit; cum autem non dependeat asinus ab intellectu, non intelliget asinum. Sed aliquis dicet ad hoc quod hoc non valet, quia secundum Averroem in felicitate, quam ponit Averroes, intellectus possibilis intelliget omnia per essentiam intellectus agentis et tamen ipse non est causa omnium.

Ad hoc dico quod intellectus agens est causa omnium, et si non in esse reali, est saltem in esse spirituali; omnia enim quae sunt potentia intellecta facit actu intellecta. Item quomodo verificaretur dictum Aristotelis quod se per accidens intelligeret? Item intellectio est (esset?) operatio immanens absoluta, non relativa, quae non potest esse absque aliqua alteratione intellectus per quam homo de intelligente in potentia fit actu intelligens. Sed dices quod denominatur intelligens non quod fiat intelligens; contra tunc homo non de novo intelligeret sed tantum de novo cogitaret, sicut (est) de beatis in patria, quibus licet Deus non sit sua intellectio, tamen fit eis nova species. Ad rationes et ad Averroem, dico quod loquitur ibi de Intelligentiis perfectissimis; intellectus autem possibilis est infima intelligentiarum indigens corpore in intelligendo. Cuius signum quia dicit ibi quod non intelligunt ista inferiora ipsae Intelligentiae. Loquitur ergo de non dependentibus a corpore. Ch. 144 recto

Ad 2^{m}, cum dicitur quod phantasma imprimeretur in intellectum, dico quod intellectus agens ea universalizat propter quod possunt agere in intellectum, et ista est causa ponendi intellectum agentem. Ad 3^{m}, cum dicitur quod singularitas intelligentis aut speciei, per quam intellectus intelligit, non excludit universalium intelligentiam, alioquin cum Deus et Intelligentiae ipsae sint quaedam substantiae singulares, non possunt universalia intelligere, (hoc non inconvenit) sed materialitas cognoscentis et speciei, per quam cognoscunt ipsae res, universalem cognitionem impediunt.

Ad alterum quod plura accidentia, numero differentia, essent in eodem, dico quod est necessarium, quia in (mundo?) sunt plures species numero distinctae, vel saltem si est una, habet plures modos diversos essendi, ut tenent aliqui Thomistarum. Ad Aristotelem dico ut ibi dicit scoliastes (?) et ante (?) eum Aegidius loquitur ibi de accidentibus quae bene contrarium habent acquisibilibus per alterationem. Item si per essentiam intelligeret quatuor qualitates, intelligeret (false, cum) altae (tamen) Intelligentiae non intelligunt falsa. Altera est angustia quae (est): cum contrariorum contrariae sint operationes 4.° Metaphysicorum et primo Posteriorum, si anima sit una, in uno essent contraria: ut quod Socrates sit papa vel non papa sicut nunc est, et hoc est argumentum Avicennae. Sed dicet quis quod hoc argumentum esset contra Christianos, qui tenent quod eadem anima quae est in

pede sit in manu: tunc sic est eadem anima vel sunt contrariae. Sed Christiani dicunt quod secus est, quia etsi motus gaudii et tristitiae eidem animae attribuatur, hoc est per accidens: intelligere autem est per se in anima. non enim est anima quae gaudet et dolet
Ch. 144 verso nisi per accidens, sed per se est pes aut manus, et bene argumentum procedit contra ponentes in anima fieri immediate sensationem, sicut est Gregorius Ariminiensis. Sed nos tenemus sensationem fieri in organo. Averroes posset et ipse dicere quod anima consideratur dupliciter: in se ut est una intelligentia, et quoad nos, prout est forma nostri; et hoc secundum eius duplicem operationem; quoad primum intellectum ipsa (intelligit) per essentiam intellectus agentis, ut ego puto; quoad alterum qui dependet a corpore intelligit per species, et quoad hunc non debemus dicere solam animam intelligere sed totum compositum, et quod illa sit per quam homo intelligit: unde, cum compositum intelligat, non potest dici unum hominem simul habere opiniones contrarias, sicut dicunt Christiani, quod pes et manus laetantur se non anima, contra: est eadem anima et habet opiniones contrarias; dico quod aliqua in uno esse habent contrarietatem non in altero, puta in reali non in spirituali, sicut albedo et nigredo in materiali esse sunt opposita non in spirituali; possunt enim eorum species esse in eodem puncto et simul in oculo possent recipi, et ista quae contrariantur in esse materiali, in Deo et Intelligentiis uniuntur. Unde quae in natura inferiori opponuntur, non opponuntur in natura superiori, quare illa quae sunt in intelligentia non habent contrarietetem sicut ea que sunt in cogitativa, quod provenit propter materialitatem et imperfectionem cogitativae, et aliqua uniuntur in sensu communi et simul cognoscuntur: quare dico quod opiniones contrariorum in intellectu non habent contrarietatem; sunt enim contrariae ut quod, scilicet respectu determinati individui, quia dicitur unum individuum potest habere diversas opiniones: respectu de eodem modo tamen sunt contrariae ut in quo, scilicet respectu substantiae in quo sunt; sunt scilicet per respectum ad animam quae est una. Alterum argumentum adducebatur: quomodo, si est una, potest tot species habere et tot falsitates intel-
Ch. 145 recto ligere? Dico hoc non intervenire (inconvenire) sicut non intervenit (inconvenit) unam intelligentiam habere duo opera, movere in quo pendet a corpore et intelligere; ita anima in se non intelligit falsa, aut habet tot falsitatum species, sed respectu individuorum a quibus in hac operatione dependet, potest falsa intelligere, et tot species habere; est etiam in hac operatione dubium an sensitiva et intellectiva sint idem. Mihi videtur Averroem non esse huius sententiae inferius in commento 2' et primo capitulo De substantia orbis, quia necesse est, secundum eum, quod in mixto omni sit una forma extensa secundum subiectum, et hoc tenere est durum. Sed, si hoc sentiamus, videtur esse contra experientiam, quia ego scio quod sum illemet quod sentio, et intelligo: quomodo autem hoc esset si non tantum una anima esset? quod si dicas esse unum aggregatum, est multum difficile sustinere, quia 2° huius, textu commenti 31 dicitur ut est trigonum in tetragono in potentia, ista anima imperfectior (est) in perfectiori.

Sed vos dicetis quod una (anima), non ratione in altera, sed analogia (se habet?) sed tunc ego non video quomodo haec (propositio): homo est animal, sit in primo modo dicendi per se, quia non est plus dicere quam dicere quod habens sensum habet intellectum, et ista: habens colorem habet superficiem, nisi diceres quod animal, pro ut a (ut pro) sensitivo tantum capitur, non est de intellectu formali hominis; sed si sumatur animal pro eo
Ch. 145 verso quod sentit et intelligit, sic est de intellectu formali hominis, eo modo capiendo animal, quo

dicis quod coelum est animal, et ita animal hoc modo analogiae sumptum praedicabitur per se de homine in primo modo dicendi per se.

Altera est difficultas quomodo una forma aeterna informat corpus generabile; et Aristoteles, octavo Physicorum. dicit quod aeternum coaptatur aeterno. Diximus supra quod cum participet partim de aeterno, partim de mortali, cum sit infima intelligentiarum, et generabile, habet uniri cum aeterno per aliquid medium, poterit intellectus informare aliquod mortale.

Quod vero dicis de 8.° Physicorum, dico quod secus est de anima intellectiva et de Intelligentia, quia si Intelligentia informaret corpus generabile, tale corpus esset factum, ergo ab altero; et sic, nisi esset aliquod corpus aeternum motum ab Intelligentia, produceretur in infinitum, et ideo quoniam corpus motum ab Intelligentia est primum corporum, non potest esse nisi aeternum, ut bene deducit Averroes 8.° Physicorum: sed quia non habent omnia ista inferiora facere, non oportet ut instrumentum, per quod anima producit suas operationes, sit corpus aeternum, cum non sit primum corporum.

His opinionibus expeditis, quas puto impossibiles, altera restat quae tenet animam aeternam esse et plurificatam, in qua plures sunt difficultates: prima, quia tunc erit unum per se stans in actu, et etiam corpus est in actu ens; ergo ex duobus entibus in actu fit per se unum. Thomas qui inter Christianos primus est, dicit quod in homine non est nisi una anima, et quod unitur ipsa materiae primae sine medio, et cum sit forma, potest informare materiam primam, et communicare ei suum esse, et sic non erunt secundo in actu. Si vero volumus tenere quod ex duobus in actu potest unum fieri, sicut ex orbe et Intelligentia, quam opinionem Thomas in libro Contra gentiles attribuit Aristoteli, in textu commenti 27[i], possumus dicere quod ex duobus entibus in Ch. 146 recto
actu non ultimato, quorum unum ordinatur ad alterum, fit per se unum.

Secunda difficultas: si animae multiplicantur, quando separantur a corpore, quomodo differunt, cum differentia individuorum eiusdem speciei sit per materiam quantam? Vnde 12° Metaphysicorum: si duo essent dii, essent materiales; ita anima, si esset plurificata, esset materialis, quod repugnat eius simplicitati. De hoc Aristoteles, sexto Naturalium, dixit se credere esse plurificaatam, sed se ignorare modum dixit. Dicemus tamen nos, quantum vires nostrae poterunt, te..endo viam Aristotelis. Argumentum est difficile, sed eam non tenendo non est difficile. Nam in via Platonis et Scoti, qui dixerunt animas differre per suas ecceitates, argumentum nihil valet; concedendum est enim, ex una specie intelligentiarum, esse plures intelligentias solo numero differentes. Sed tota difficultas stat in via Aristotelis. Inter omnes alios Thomas est minus ab Aristotele remotus, et Aegidius in secundo Quodlibeti tenet, quod distinctio individuorum completorum fit per materiam quantam, sed principia differunt per habitudinem ad materiam quantam. Cum autem animae non sint ipsa individua, sed eorum principia, non differunt per materiam quantam, sed per habitudinem ad eam. Sed tum est difficultas de una anima quae informaret duo corpora, an una an plures essent. Item una est prior istis respectibus; nullum autem differt ab aliquo per id quod est posterius eo, et istam opinionem sequuntur multi Thomistarum. Ego tamen puto aliter esse dicendum, (scilicet) quod, quando dicitur quod differunt animae per habitudinem ad materias diversas, quod sit dicere hoc: quod si istae animae essent talis naturae, quod (ut) non possent informare nisi eamdem materiam, non differrent numero,

sicut una Intelligentia, quae, quia potest informare totam suam materiam, non habet plura individua sub se; sed animae, ex eo quod possunt informare plura corpora numero differentia, et esse per se generabiles et corruptibiles, possunt esse diversae, numero differen-
Ch. 146 verso tes, et ita ista habitudo erit: posse informare plures materias, quae habitudo non differt ab anima, cum sit relatio quae non differt a fundamento in via praesertim Thomae. Et ita animae per se ipsas realiter distinguuntur, et circumlocutive tamquam a signo per istas habitudines. Sed dices propter quod est, quod non possunt informare materias specie diversas? Respondeo quod hoc est merito imperfectionis earum; ex hoc enim quod sunt aptae informare corpus generabile propter sui potentialitatem, et idem corpus non posset idem numero permanere sed tantum specie. Quod enim non potuit perpetuari in individuo, saltem in specie perpetuatur, secundo huius, commento 34.° Ideo et animae quae habent informare ista corpora generabilia, erunt eiusdem speciei, solo numero differentes; Intelligentiae autem quae, ex sui perfectione, possunt informare totam materiam eiusdem speciei, ideo ipsae non differunt specie, et eorum materia eadem numero semper durare potest; quare ulterius dico quod si Deus crearet duas animas simul, quod puto possibile et verum, licet aliqui Thomistarum fuerint in oppositum, qui Parisiis fuerunt condemnati, dico quod non differrent, ex eo quod possunt duo corpora informare ex sua natura, et esse pars generabilis et corruptibilis, non per diversas habitudines ad materiam. Sed dices: istud non videtur satisfacere Aristoteli 12° Metaphysicorum. Dico quod bene sequitur quod si essent plures Dii, non essent puri actus, quia non essent perfecti, ex hoc quod non possunt informare unam materiam, nec etiam anima est purus actus, sed aliquod habet potentialitatis, nec etiam Aristoteles voluit ibi quod Deus esset materialis, sed quod mundus esset generabilis et corruptibilis. Et opinio Scoti (?) mihi in hoc non placet.

Altera difficultas est quod, cum mundus sit aeternus, vel animae erunt infinitae vel de corpore in corpus transibunt. In hoc variae sunt rationes. Quidam dixerunt mundum esse aeternum, et quod animae actu sunt infinitae, et huius sententiae fuit
Ch. 147 recto (fuerunt) Avicenna, Algazeles et Scotus dicentes non repugnare apud Deum dari infinitum, licet Aristoteles hoc negaret.

Aliqui aliter dicunt quod in essentialiter ordinatis non datur infinitum, sed non inconvenit in accidentaliter ordinatis, animae non sunt accidentaliter ordinatae. Et quod istud infinitum non sit simpliciter infinitum, sed secundum quid, sicut totum tempus (est) simpliciter, sed futurum est infinitum secundum quid a parte post, et praeteritum est infinitum a parte ante, ita animae a parte ante sunt infinitae, a parte post etiam sunt infinitae, sed secundum quid. Ista ratio mihi non placet, quia daretur etiam infinitum in essentialiter ordinatis, quia numeri sunt essentialiter ordinati. Istae autem animae sunt numeratae; est enim una, duae, tres et sic de singulis; ergo si animae essent infinitae daretur in numeris processus in infinitum. Ad hoc quidam dicunt quod bene esset multitudo infinita, sed numerus infinitus non; quia numerus creatur ex divisione continui; non datur autem continuum infinitum, ex primo Coeli, et 3° Physicorum, ergo nec datur numerus infinitus. Ponunt ergo isti differentiam inter multitudinem et numerum, et multi tenent hanc responsionem, sed nugae sunt, nec in isto est disputandum, quia ego non credo omnem numerum creari ex divisione continui, imo numerus prior est continuo et illo abstractior. Unde in

primo Posteriorum dicitur quod unitas est puncto abstractior, et arithmetica geometria, et hoc est contra Aristotelem 3° Physicorum, ubi cum probavit non dari infinitum in entibus materialibus, probat etiam non dari in spiritualibus, quia implicat contradictionem, nec intellectus mensurae (?) capit quod apud Deum detur infinitum, nec Deus posset facere unum corpus infinitum; totum enim locum occuparet, nisi fides sit in oppositum; sed puto eam ab hoc non dissentire. Ideo quod dicit Scotus de infinito secundum quid, est contra Aristotelem in tertio Physicorum; ubi vult quod si Ch. 147 verso
aliquod est infinitum secundum quid, est etiam infinitum simpliciter. Alii dixerunt, et fuit Origenes, quod Deus a principio mundi creavit multa pro una generatione, qua completa, non amplius creabit aliquas animas. Sed hoc est voluntarie dictum, nec habet aliquam auctoritatem ad hoc cogentem. Alii dicunt: in aliquo certo tempore renovabitur, et quod fit resurrectio et regressum animarum ad corpus, ut dixit Plato quod mundus renovabitur in anno magno, quod est in tribus millibus annis, quum orbis tunc erit in ea dispositione, in qua nunc est. Causae autem similis effectus similis est. Haec opinio de resurrectione est contra Aristotelem in 2° De generatione in fine, ubi habet quod idem numero non potest redire. Postea videtur iniustum quod qui nunc sunt beati, possint ad corpora iterum redire: possent enim peccare et a corpore paterentur. Cuius opinionis fuit Pythagoras et Plato. Alii dixerunt quod mundus est aeternus, sed per infinitum tempus homo non fuit, et istud non videtur esse rationabile dictum, quia mundus eo tempore non fuisset perfectus. Tanta enim perfectione, quanta est homo, caruisset. Aegidius dicit in 2° quolibetico quod Aristoteles putavit animas esse multiplicatas et aeternas, sed non vidit hoc argumentum, sicut forte non vidit multa alia. Cuius signum est quod Averroes numquam videtur formasse hoc argumentum contra se, quod si vidisset aliquod formasset. Thomas tandem defaticatus dicit quod ipse Aristoteles vidit hoc argumentum. Certum est enim quod non est contra Christianos ponentes mundum finitum a parte ante et a parte post. Ego non credo quod sic (?) Averroes putet animas esse aeternas et plurificatas, et forte ponit animas iterum ingredi in corpora dimissa sicut Plato tenuit. Cuius signum est quod numquam de hoc loquitur contra antiquos. Sed de hoc Aristoteles forte fuit ambiguus, vel tractavit de hoc in libris qui ad nos non pervenerunt. Et si dicas tunc daretur resur- Ch. 148 recto
rectio: dico quod forte Aristoteles non negaret in hominibus, licet forte in brutis. Resolvendo ergo, sto in ratione Thomae, quod Aristoteles non intellexit se sicut forte nec in aliis.

Altera est difficultas, quod, cum anima sit aeterna, utrum aliquando inceperit esse. In hoc Aristoteles videtur utrique parti favere; quod enim inceperit esse duae sunt auctoritates; prima est duodecimo Metaphysicorum, textu commenti 16[i] et 17[i], ubi Aristoteles dicit quod causae moventes sunt animae effectuum, sed causa formalis incipit esse cum re (?) et in quibusdam formis, ut de intellectu, nihil Philosophus habet (censet) post mortem remanere. Ecce ergo quod secus (sic) Aristoteles, ut ibi notat Thomas: anima intellectiva incipit esse cum corpore, et remanet post subiectum compositum. Altera est in secundo De generatione animalium, cap. 3°, ubi dicit, quod anima sensualis et intellectualis prius sunt in actu; si ergo aliquando sunt in actu et aliquando in potentia, non sunt omnino aeternae. Pro altera parte sunt auctoritates eiusdem in capitulo eodem, ubi quaerit utrum omnes animae sint ante corpus vel non; et dicit quod solus

intellectus est ante corpus. Si est ante, ergo non incipit esse cum corpore simul. It auctoritas est primo Coeli, ubi vult quod omne aeternum a parte ante est aeternum post. Item sequeretur quod anima crearetur; vel ergo immediate a Deo, vel median Si primum, ergo novitas esset in Deo, quoniam actio nova ab agente antiquo nu procederet, et novitas quae est in effectu debet in causa reduci. Si mediante materialis, quare generabilis et corruptibilis esset. Sed ad istas Averroes ad illam de 12° Methaphysicorum, dicit quod non fecit expresse mentionem ptione; est enim clarum quod omne aeternum a parte post est aeternum a par in via saltem Aristotelis. Sed tunc est dubium quare dixit quod remanet post n
Ch. 148 verso cum eadem ratione esset clarum, aeternum enim a parte ante est aeternum post. In hoc difficile est respondere, tamen pro nunc dico quod Aristoteles i quia libitum est ei.

Ad alteram dico dupliciter: primo modo, quod hoc intelligitur quoad o nem; prius est enim in potentia intelligens quam sit actu intelligens. Vel ali catur quod si Aristoteles loquitur ibi de anima et non operatione, dico quod in se non est in potentia priusquam in actu informet, sed semper est actu. spectu Socratis, est in potentia ad informandum prius Socratem, quam actu in Tenendo tamen aliam opinionem possumus dicere ad auctoritatem in oppositum: mum, quod anima intellectum praecedit ita non secundum tempus; quamvis enim in eodem instanti beetur (creetur) a Deo et in corpus infundatur ut dicit Augu prius tamen natura a Deo creatur, quam in corpus infundatur. Aliae autem non habent, quia educuntur de potentia materiae et non veniunt de foris.

Ad ultimum: quod omne aeternum a parte ante est aeternum a parte Aliqui negant aperte Aristotelem in hoc. Thomas aliter dicit quod illud intelligit his quae acquiruntur per generationem et corruptionem, sed de his quae sunt in sol voluntate non habet verisimile illud dictum. Ista (propositio) tamen modo valeat qua potest. Aristoteles enim ibi universaliter est loquutus. Ad aliud, cum dicitur quod ret (?) concedo hoc: solus enim Deus potest creare, est enim primus agens, nihil pra ponens. Et cum dicitur mediate vel immediate, dico quod in creatione animae est duo siderare. Primum est creatio animae: secundum est corporis organizatio. Quoad pri solus Deus concursit; creatio enim nulli creaturae tradita est, sed solus enim Deus nullo alio mediante. Quoad secundum concurrit Coelum et causae secundae, et hoc dic cundum ordinem naturae. Cum autem corpus est debite organizatum, anima in eo in ditur, et cum dicitur ab antiquo non provenit novum quia Deus mutaretur: dico
Ch. 149 recto non sequitur hoc, quia ista mutatio innovatio non est ex parte Dei, sed ex parte cor vel animae, et hoc habent dicere etiam illi, qui ponunt Deum esse intellectum agent quia ipse immediate causat species intelligibiles a phantasmatibus abstrahendo e si dicerent quod pariter Deus posset mundum de novo creare, ex eo quod ista novitas in Deum sed in mundum reduceretur, dico quod ratio Aristotelis, in 8° Physicorum, quam ponit mundum esse aeternum non concludit, et in via sua patitur angust Sed quantum sit in proposito, dico quod secus est de anima et de mundo, quia Deus potest de novo creare animam, sed non mundum; quia si crearetur mun mutatio non esset nisi in Deo et non in mundo, quia novitas quae est in e ctu, debet reduci in causam suam, ergo nihil aliud a Deo esset. Ista novitas

·duceretur in aliud corpus, quia non esset, sed in solum Deum qui est causa: sed ı anima novitas non est in Deo, sed in corpore organizato.

Alia difficultas est: si anima simul cum corpore non corrumpatur, sed remaneat, ıaero an ingrediatur aliud corpus an non; primum non est dicendum quare est bulosum; sed si secundum, vel vadit in paradisum, vel in infernum, vel in purgarium: quaero per quid fit iste motus; vel per alterationem, vel per motum localem, ı quaero de via per quam vadit. De hoc nihil dicit Aristoteles, forte quia nescivit. ·d argumentum nihil valet et est contra Averroem, etiam quia, quando Socrates geratur, quaero quomodo intellectus incipit eum informare, et quando moritur, quomodo ·sinit informare. Sed ego dico quod iste motus non est continuus, nec rationis ıusdem cum istis motibus inferioribus, sed per generationem, intelligendo et volendo, t voluit Thomas, vel est motus definitivus ut voluit Scotus. Ch. 149 verso

Altera difficultas est quod operetur anima a corpore separata. Si nihil, anima erit ustra; nihil autem videtur operari, quia hoc maxime esset intelligere, quia anima er phantasmata intelligit, quae sunt in corpore. Si autem non habet intelligere, nec ıbet velle. Dico quod anima, cum est separata, non intelligit per phantasmata, sed per ›ecies infusas a Deo; anima enim habet duas operationes; prima est intelligere cum hantasmate, secunda intelligere sine phantasmate quando est separata, sed me ıemitto ıcclesiae, et notetis quod de inferno et paradiso, non tantum meminit Ecclesia sed iam Plato et philosophi, praeter sceleratum Aristotelem.

Stat et altera dubitatio: si anima esset aeterna, homo non esset vere generabilis et orruptibilis. Thomas dicit ad hoc, quod vere generatur quia portat ipse tertiam ntitatem distinctam a partibus. Sed ego puto non dari illam tertiam entitatem. Ideo ico quod homo non vere generatur nec corrumpitur, sed potius generatio hominis est uaedam unio et corruptio (vel) segregatio; et hoc habet etiam dicere Averroes; et Aristoeles sensit hoc idem dicens, « separatur autem hoc ab hoc sicut sunt ». Stat argumentum ro Averroe: quod si intellectus non esset unicus, scientia esset quantitas activa. Respondet Thomas quod magister et discipulus in aliquo conveniunt non ut subiecto, ed ut obiecto, et in primis principiis quoad speculabilia, et de quolibet dicitur esse el non esse, et in operabilibus, ut in isto: quod tibi non vis fieri alteri ne feceris.

Ultima ratio erat: quia singularitas impedit intelligere. Dico quod non, sed ma erialitas est quae impedit, et ad rationem suam, dico quod non oportet quod ex duo›us numero distinctis causetur tertius conceptus sicut secundum Nominales. Isti *terninus tertius* signant *se ipsum terminum per se ipsum* et non per aliquem *distin-tum* (sic). Haec est quae volui dixisse in hac quaestione. Volo tamen unum dicere uod, philosophice loquendo, potest probari (quod) anima est aeterna contra Scotum. Ch. 150 recto

De unitate multum dubito. Averroes Themistius, Theophrastus fuerunt huius opiionis, sed tenendum est quod est multiplicata et aeterna secundum fidem, quia aliter periret iustitia divina in qua Angelicus multum insudavit.

Utrum intellectus intelligat se per se an per aliud.

Pomponacius in textu decimosexto, omissis nugis Joannis, breviter dubitat an intellectus intelligat se; de re in se non est dubitatio, quia in nobismet experimur hoc, ·ed est dubitatio (per) quod intellectus intelligat se. Certum est quod non per sui

essentiam, non habendo conceptum distinctum a se, ut habet Commentator primo Posteriorum: quia si sic, semper intelligeret se, quod est falsum, nisi prius alia intellexerit: probatur autem quod hae essent causae sufficientes intelligibilis, quia esset intellectus intelligens et ipsa intellectio, et etiam scientia et scibile essent idem.

A priori etiam probatur hoc: intellectus possibilis est in pura potentia, modo omne quod intelligitur, intelligitur quantum est in actu, nono Metaphysicorum. Cum ergo ita sit, videndum est quid sit illud per quod intellectus se intelligit. Philosophus. in textu commenti octavi, dixit quod intelligendo alia se intelligit, quia intelligendo asinum quodammodo fit asinus; videndum est ergo an requiratur una species determinata magis quam alia, sic quod solum per unam speciem vel per quamcumque possit se intelligere; et quoad mihi videtur, dicendum quod per quamcumque speciem indifferentem possit se ipsum cognoscere, et hoc docet experientia, et Aristoteles dicit hoc superius, quod non determinat se ad aliquam speciem in loco illo: sed stat tamen dubitatio: si per quamcumque speciem potest se intelligere, quomodo est possibile quod una species, ut asini, ducat intellectum in cognitionem asini et ipsius intellectus, vel requirat aliud, et in hoc stat punctus. Requiruntur duo modi dicendi, unus minus probabilis, et est quod per speciem solam intellectus possit devenire in sui cognitionem, quia species habet duo repraesentare: primum, illud a quo deciditur, et hoc per se (patet?); secundario, subiectum illius, cum non debeat esse ignota suo subiecto. Sic
Ch. 150 verso ergo per quamcumque speciem duo intelliguntur, subiectum et obiectum; sed primo ducit in cognitionem obiecti, secundario subiecti, et hoc est quod intellectus concurrit effective ad hanc actionem, et hoc videtur dicere Averroes, commento octavo, ubi dicit quod intelligendo asinum fit asinus aliquo modo. Sed haec sententia videtur ambigua; quia si per speciem se intelligat, vel hoc est voluntarium, vel naturale; non voluntarium quia non semper hoc possumus; et etiam cum voluntas praesupponat cognitionem intellectus, hoc prius esset cognitum de intellectu: si naturale, cum naturalia eodem modo se habeant semper in omnibus, ideo rustici intelligentes asinum, per speciem asini etiam suum intellectum intelligerent, et nos quando aliquando intelligeremus, semper nostrum intellectum intelligeremus. Secundo, hoc videtur inopinabile, quia, vel per unam cognitionem intellectus cognosceret se et asinum, vel per duas; si per unam, semper quando una intelligeret, aliud etiam intelligeret: si per duas, sic etiam cum sint distincta obiecta, quaero quomodo illi actus sint distincti .... si (ea) sint distincta, vel sunt absoluta, vel praesupponunt aliquid absolutum; ergo istae duae intellectiones habebunt duo absoluta distincta quae erunt species vel aliquid alterum, licet forte sint ab eodem agente; sic exempligratia ego et tu calefimus ab eodem agente, igne, tamen hoc est per diversas caliditates; alia est enim caliditas in me et in te. Alius modus dicendi est quod non tantum intellectus, intelligendo se, esset specie aliena, sed ultra illam requiritur aliud, scilicet conceptus unus distinctus a specie; ad quem causandum concurrit species ut efficiens instrumentale: et sic cessat secunda dubitatio, quia dicam quod duobus conceptibus distinctis intelligitur asinus et intellectus; et species asini est ut primo modo, et fit ista intellectio hoc modo: ex eo quod intellectus est informatus specie, agit in seipsum causando intellectionem sui aliam a prima et hunc modum videtur tangere Averroes in commento octavo in fine, ex mente Alpharabii; nec credo intellectum, statim quod est informatus specie, ducere se in

cognitionem sui, sed requiritur discursus et multa alia. Considerat enim istam speciem a quo causata sit, et in quo modo suscipiatur, et ita veniet in notitiam sui, et nota quod est differentia inter conceptum et speciem, quia de abstractis habemus conceptum et non speciem; de materialibus speciem et non conceptum, quia habemus de eis phantasmata, et intellectus intelligitur conceptu diverso a specie asini, specie diversa. Ch. 151 recto

Numquid intellectus suam operationem intelligat.

Quaeritur quomodo intellectus suam operationem intelligat. De se non est dubitatio, sed de modo. Joannes hic dicit fatuitates. Duo sunt dicendi modi, unus, quo, per eamdem intellectionem per quam intelligo obiectum, intelligam etiam intellectiones; nec hoc inconveniret immaterialibus quod idem duo reputet, ut in divina essentia reputantur omnia entia et ipse Deus; et hoc dicit Joannes, sed credo hoc esse falsum; quia vel ista actio est una, vel plures; si primum, cum aliquid intelligam, semper intelligam me intelligere quod est falsum; si vero ita quod sint diversae, quomodo differunt istae actiones inter se?

Altera est opinio Thomae in prima parte, quaestione octuagesimaseptima, articulo tertio, quod non sit eadem intellectio; et quod potest operatio esse tunc cum ipsa quae intelligitur non sit illud mediante quo nos intelligimus, sed est id quod nos intelligimus cum et ipsa sit intellectus, et si diceremus tunc procederemus in infinitum in actibus animae.

Dicit ad hoc Thomas in prima parte, quaestione octuagesimasexta, articulo secundo, quod in actibus animae non est inconveniens procedere in infinitum, ut bene dicit Thomas, et in hac secunda operatione intellectus concurrit effective. Sed tunc est difficultas utrum sensus habeat talem actionem. Themistius, in secundo huius, videtur dicere quod sic; tamen ut est sententia Aristotelis in De somno et vigilia: nullus sentit suam operationem. Ego puto quod non, sed quae est altera ratio quare intelligat (se intellectus) non autem sensus? Dico quod quia intellectus est super se reflexus, potest se intelligere; nulla autem virtus materialis potest cognoscere se, quia nihil potest agere in se in his materialibus, licet in abstractis hoc possit esse verum; aliquid enim est in Ch. 151 verso superiori quod non est in inferiori, et ideo abstracta possunt se intelligere, et hoc ex perfectione eorum.

Altera dubitatio est utrum Aristoteles in hoc capite tractet de obiecto intellectus. Dicitur quod sic, ut etiam omnes Latini dicunt in textu commenti noni. Ex altera parte videtur quod non, quia tunc Aristoteles non observaret id quod dixit in hoc secundo, scilicet quod prius est tractandum de obiecto quam de potentia. Scilicet in primo capite huius tertii, et in secundo tractaret de obiecto, scilicet in hoc capite secundo et in textu commenti vigesimiprimi inciperet tractare de ratione intellectus. Forte dices quod Latini male exponant; Theophrastus autem et Averroes melius; cum ipsi aliter introducant. Istud nihil est, quia prius debuerunt determinare obiectum et operationem quam potentiam; de hoc nullus dicit, ego tamen dicerem quod prius quoquomodo determinavit de obiecto quam de operatione, et hoc quum dicit in textu commenti quarti: . . . . si ergo omnia intelligit, ens est suum obiectum; et si diceremus: non descripsit suum obiectum, dico quod ens non habet descriptionem, cum nihil sit notius ente; ideo non descripsit, et cum dixit quod intelligit, tractavit de

operatione: in hoc vero capite magis determinavit de obiecto et in textu commenti 21 magis determinate locutus est de operatione intellectus, imo idem facit in 2° huius in cap. De sensu, quia prius tractat de sensu in communi et deinde tractat de obiecto scilicet sensibili communi et proprio.

Utrum singulare cognoscatur ab intellectu et quomodo.

Quaeritur etiam quomodo singulare cognoscatur ab intellectu nostro et utrum cognoscatur distincte, quamvis aliqui dicant quod non; sed ista opinio videtur falsa. Primo Aristoteles in textu commenti noni dicit quod singulare cognoscitur vel a diver-
Ch. 152 recto sis virtutibus vel ab una aliter se habente. Ecce ergo quod concedit (?) ab una virtute cognosci; ista autem virtus non potest esse sensus, quia sensus tantum circa singularia versatur, ergo est intellectus, quia ambo ([1]) cognoscit. Item intellectus separat universale a particulari; eadem autem est virtus quae cognoscit aliqua et ponit differentiam inter illa, secundo huius textu commenti centesimiquadragesimisexti. Item inductio est a particularibus ad universalia. Eadem autem est virtus quae ex particularibus colligit universale; nec est dicendum inductionem fieri a diversis virtutibus, quia hoc est falsum; imo audivi unum doctorem hoc inconveniens (esse) concedere. Item nonne sunt syllogismi particulares quos non potest facere aliqua virtus sensitiva? Procedunt enim ex una universali, vel ex alia particulari, quia regulantur pro dici de omni et de nullo, sensus autem non cognoscit universalia. Sed videndum est de modo per quem intelligitur singulare. Hic sunt duae opiniones: prima est Nominalium, quae etiam videtur Alexandri, quae stat in tribus considerationibus. Prima consideratio est quod singulare cognoscitur per propriam speciem, quia intellectus ponit distinctam differentiam inter universale et particulare; hoc autem non potest esse nisi habeat distinctam cognitionem de illis, et hoc non potest fieri nisi per eius conceptum. Item vel cognoscitur per propriam speciem, vel per speciem universalis. Si primum, habeo intentum; si secundum, cum ista species ducat nos in cognitionem omnium singularium in communi vel in confuso, non potero habere notitiam unius determinati individui ut Soc.[tis] aut Plat.[nis] Secunda consideratio patet. Quod intelligitur ab intellectu est singulare; quae consideratio probatur quia illud primo intelligitur quod primo phantasiatur; singulare autem primo phantasiatur, ergo primo intelligitur. Prima propositio est manifesta ex eo quod intelligere nostrum dependet a phantasmatibus; brevior patet quia phantasia est singularis. Item sic se habet singulare incomplexum, sed singulare complexum prius cognoscitur quam universale complexum. Ergo et ita est de incomplexo. Anterior patet ex
Ch. 152 verso convenienti similitudine; brevior probatur, quia sic cognosco quod reubarbarum (sic) purgat coleram (sic) sicut dicitur in secundo Posteriorum in fine, et est primo Posteriorum, in capite de ignorantia, quod deficiente sensu deficit scientia illius sensibilis quod habetur per sensum illum. Item est tertia ratio quod uti non cognoscitur nisi abstrahendo a particularibus, sed abstractio non fit nisi a noto, ergo singulare prius fuit cognitum ab intellectu. Tertia consideratio (est) quod uti non cognoscitur nisi ex comprehensione multorum singularium, et ex similitudine reperta in singulari causatur universale, sicut accipiendo Socratem et Platonem, ita maxima eorum similitudine, causant conceptum specificum; et videndo hominem et asinum ambos habere virtutem sensitivam, causatur

([1]) *Scilicet singulare et universale.*

alius conceptus, ut puta genericus, quia non habet tantam similitudinem quanta est in Socrate et Platone. Non ergo universale primo et simpliciter fit, sed ex collatione multorum individuorum, et pro hoc est auctoritas Alexandri hic, et in Paraphrasi et in capite vigesimosecundo, ubi videtur hoc aperte dicere: dico enim quod cum sensus cognoverit hoc vel hoc album, statim intellectus ex his sensuum intentionibus album cognoscit. Quid clarius? idem videtur dicere Themistius in primo huius, capite quarto, commento quarto; et Averroes, in duodecimo Metaphysicorum commento quarto, dicit quod universalia apud Aristotelem sunt collecta ex particularibus in intellectu, qui accipit inter ea similitudinem et facit ea unum in actu. Haec ipse. Quid ergo clarius quam dicere particularia sunt in intellectu? Dicunt ergo quod particulariter ab intellectu cognoscitur, et ratio est quod nulla alia res videtur posse causare universale, et ista fuit opinio Buridani in primo Physicorum, Gregorii Ariminiensis in primo Sententiarum, distinctione tertia, quaest. prima, art. primo, quod scilicet cognoscatur singulare ab intellectu per propriam speciem; istam tamen speciem habet a sensu, non enim potest intelligere singulare nisi prius id senserit sensus, et quod conceptus communis sit posterior conceptu particularium.

Altera opinio est quae huic ex toto opponitur quam imitantur Albertus, Thomas, Scotus, quae et ipsa stat in tribus considerationibus; prima, quod singulare non cognoscitur ab intellectu per propriam speciem; prima ratio, quia receptum non recipitur secundum naturam recepti, sed secundum naturam recipientis; cum ergo intellectus habeat recipere ipsum, non recipit secundum naturam singularis, scilicet singulariter, sed secundum naturam intellectus, id est universaliter. Item nos diximus superius quod intellectus in hoc differt a sensu, quia intellectus universaliter, sensus singulariter recipit. Ergo illud quod in intellectu recipitur non singulariter recipitur, sed sub conceptu universali recipitur. Item non esset necessitas ponendi intellectum agentem; quod probatur, quia intellectus agens non ponitur nisi ratione universalis quod ab intellectu debeat recipi. Et ista est opinio Averrois, in commento decimo octavo, in fine. Si autem singulare recipiatur in intellectu, ad quid esset ponendus intellectus agens? Item arguunt moderni argumento quod reputant Achillem. Si intellectus haberet conceptus singulares ipsorum singularium, sciret ponere differentiam inter duo individua eiusdem speciei, et cognoscere differentiam quae est inter talia individua: hoc autem est falsum de duobus repraesentatis, quorum unum sit repraesentatum in una hora, aliud in alia. Verbigratia pono hic unum ovum. Vel habeo proprium conceptum huius vel non. Si non, habeo intentum; si sic, nolo quod aliud ponatur: tu credis illud esse idem ovum, ergo non scias ponere differentiam. Secunda consideratio (est) quod intellectus non intelligit primo singulare, quod declaratur quia intelligit reflexe, ergo non directe. Consequentia probatur quia linea recta non est reflexa; assumptum patet hic in textu commenti decimi. Item quod per accidens intelligitur non primo intelligitur; singulare per accidens intelligitur, ergo; assumptum patet quia per se non sunt idem numero, (brevior?) probatur per famosam propositionem, quae dicit universale per se, singulare per accidens intelligitur ab intellectu. Item quod est primum obiectum prius intelligitur, universale est primum obiectum intellectus, ergo prius cognoscitur ab intellectu. Anterior est clara; brevior probatur quia, ut communis est sententia, intellectus est universalium, sensus vero particularium.

Ch. 153 recto

Ch. 153 verso

Tertia consideratio est quam isti in sua tertia consideratione sibi condicunt, quia singulare prius intelligitur, et universale non intelligitur nisi per comprehensionem multorum singularium, et collectio singularium non est nisi universale. Ergo universale cognoscitur ante universale quod est inconveniens; restat ergo dicere quod universale per speciem universalis primo cognoscitur, et singulare secundario cognoscitur: nec oportet habere conceptus praedictos primo, quoad hoc quod universale intelligatur; sed tunc ego quaeram si particulariter non cognoscitur ab intellectu per speciem propriam, quomodo fiat intellectio singularium? Dicitur quod species decisa ab obiecto, secundario repraesentat, vel per se primo; et quia est imago decisa a phantasmate, repraesentat etiam singulare, licet non primo, sed reflexe; de qua reflexione dictum est in commento decimo. Utraque horum partium potest teneri, et Deus de hoc scit veritatem, ego autem nescio; dico tamen quod prima opinio mihi mamagis placet. Quia tamen sua argumenta non concludunt ad illa respondebimus. Ad primum, quod intellectus ponat distinctionem inter universale et particulare, hoc argumentum non est facile; dico tamen quod ponit differentiam inter ea, non per speciem particularem distinctam a specie universalis, quia non potest haberi speciem singularis. Sed dices unde est quod ponit differentiam (ad) intelligere ea? Dico quod in prima operatione quando directe intelligit universale, tantum universale cognoscit. Sic in secunda quando revertitur ad phantasmata, ponit differentiam inter universale et particulare, sed haec responsio non multum valet; quia si non est diversitas specierum, ergo nec intellectionum, cum duae intellectiones non proveniant ab eadem specie; quare si non habebit speciem singularis non poterit inter ea differentiam ponere; cum tamen unum cognoscat, scilicet universale, quia eius solius habet speciem. Ad secundum, quod species universalis causat confusam cognitionem particularium, dicitur quod species universalis, quantum est de natura sua, non causat distincte cognitionem paticularium:
Ch. 154 recto per accidens autem, in quantum causatur ab hoc vel ab hoc particulari determinato, ducit in cognitionem alicuius particularis et non alterius, et ita per accidens causat distinctam cognitionem particularium.

Ad argumenta facta pro secunda consideratione, ad probandum: quod primo phantasiatur primo intelligitur, negatur assumptum, et ratio quia nos phantasiamur particularia tantum et particulariter, intellectus autem tantum universale et universaliter intelligit. Ad secundum sicut se habet complexum ad complexum etc., dicitur primo concedendo assumptum; ad anteriorem, dico quod non semper necesse est ad hoc quod intelligam universale complexum, ut prius intellexerim particulare complexum: quia possem habere conceptum universalem complexum non habendo singularem. Quod autem dicitur de Aristotele, dico quod illud est verum in principiis quae habent ortum a sensu, non de principiis sicut accidit in geometria, ubi aliquando habemus conceptum universalem alicuius considerationis, absque hoc quod habeamus conceptum singularem suorum singularium. Et in libro De historia animalium Aristoteles docet nos de moribus aliquorum animalium, tunc de his animalibus habemus conceptum communem, numquam tamen habemus conceptus particulares istorum animalium. Aliter potest dici negando assumptum et similitudinem illam, et ratio est quia quando comprehenditur universale incomplexum repraesentatur natura communis, sed comprehendendo universale complexum repraesentatur suppositum ratione de

limitatione «omnis»; quod si adiungitur, licet stet primo pro natura in communi, ut dicendo omne reubarbarum purgat coleram, ratione de limitatione «omnis», repraesentatur suppositum; licet enim stet pro natura in communi, inter tamen naturalia habet exerceri in suis suppositis, et ita non valet similitudo. Ad aliud: universale abstrahitur, et ista abstractio non fit ab ignoto: dico quod est aequivocatio de abstractione; non enim abstrahitur eo modo quo argumentum concludit, ut quando notum a noto abstrahitur. Sed est abstractio ad hunc sensum, quia singulare quod est in potentia intellectus fit actu intellectus. Ad illud quod dicitur in tertia consideratione, scilicet istam esse sententiam Alexandri, Themistii et Averrois, dico quod suae (tuae?) auctoritates non Ch. 154 verso
sunt verae pro universali quod est prima intentio, sed pro universali quod est secunda intentio. Homo enim et animal possunt haberi sine collatione multorum singularium, si pro prima intentione capiantur; si autem sumantur pro secunda, ut sunt genus et species, hoc non potest esse sine illa particularium collatione ab intellectu facta; quum genus et species habent de multis praedicari, quod non potest esse sine illa collatione; sed ista responsio non est ad intentionem Alexandri, quia Alexander ibi dicit de albo et albo, et ita non valet; nec videtur esse illa mens Averrois quia arguit contra Platonem; non est autem necessarium quod Plato voluerit alias intentiones esse a materia separatas qualiter ponebat ideas. Si non volumus tenere quod intellectus intelligat singulare sicut mihi videtur esse tenendum, possumus ad argumenta contra hoc facta dicere. Ad primum, quod recipiens recipit secundum naturam suam, possumus dicere: quod intellectus, secundum scilicet quod sit abstractus, et quod sit forma materiae et ultima intelligentiarum: quoad primum habemus quod tantum universalia intelligat; quo vero ad secundum quia est forma materiae, et quia est naturae ancipitis inter abstracta et non abstracta, cum medium participet naturam extremorum, habemus quod singularia possit intelligere, quia a materia, saltem quoad operari, dependet. Ad secundum quod est ista differentia inter sensum et intellectum, dico quod est differentia inter sensum et intellectum quia sensus non recipit nisi singulare, intellectus vero universale et singulare, sed intelligit universale pro quanto est abstractus a materia, singulare vero in quantum a materia dependet in operari. Ad tertium quod tolleretur necessitas intellectus agentis: dicit Bur. (Buridanus?) in primo Physicorum quod ideo ponitur intellectus agens, quia materiale non potest agere in immateriale. Sed ista responsio non est ad mentem Averrois in commento decimo octavo, ubi ponit intellectum agentem solum per utilitatem faciendam. Ideo dico aliter, negando consequentiam, quod si solum singulare intelligeret non esset necesse ponere ipsum; sed quia Ch. 155 recto
ultra hoc et universale cognoscit, et hoc est magis proprium ei quam singulare intelligere, ideo ponitur intellectus agens; quod si diceres a quo habet cognitionem singularis, dico quod habet a sensu. Fit enim transitus de ordine in ordinem, a sensu ad intellectum. Ad quartum de duobus ovis, dico quod si hoc argumentum concluderet, etiam de sensu concluderet, quia non cognosceret sensus singulare, quia virtus cognitiva nescit ponere differentiam inter ea, et tamen species potuerunt in memoria conservari, et ideo ad praesens aliter non dico. Ad argumenta facta contra secundam considerationem: ad primum, dico quod singulare intelligitur reflexe. Buridanus, primo Physicorum, dicit de reflexione quam dicit Averroes in commento decimo; sed quia illa expositio non est ad mentem Aristotelis, ideo aliter dicimus quod illa reflexio non

est sicuti imaginati sunt nostri Latini; sed cognoscit singulare reflexe, quia sicut linea reflexa est gemina, ita est cognitio singularis quia est per sensum et intellectum. Ad secundum, quod per accidens intelligitur: dico quod aliquando accidit universali quod non est accidens in particulari, ut visibile accidit in animali et non homini; ita in proposito quod intellectus intelligat singulare, hoc accidit intellectui ut humanus est, non tamen accidit ei ut intellectus est, quia ut humanus potest intelligere singularia, non ut intellectus est; nam duodecimo Metaphysicorum intellectus, ut intellectus est et abstractus, non intelligit (singulare). Ad tertium . . . . . dico quod universale est obiectum intellectus per exclusionem, ut dicit Gregorius, quia intellectus pro universali differt a sensu; potest enim intellectus apprehendere universale quod non potest sensus, quia circa particularia versatur, sicut est in sensu communi, qui colores, sonos et omnia sensualia cognoscit, quae a sensibus particularibus cognoscuntur; et ultra hoc (sensus communis) cognoscit operationem sensuum exteriorum, et tamen non distinguitur sensus communis a particulari per hoc quod talia sensibilia cognoscat, sed quia operationes sensuum
Ch. 155 verso exteriorum cognoscit, ideo distinguitur. Ad quartum: quod ante universale cognosceret universale, dico quod ista particularia quamvis habeant causare conceptum communem non sunt universale nisi in materiali, sicut sensus cognoscit duo alba quae possunt causare conceptum communem, et tamen non sequitur quod sensus cognoscat universale; ita ista singularia, quamvis possint causare conceptum communem et universalem, non tamen sequitur quod sit universale in actu, et ita non cognoscitur universale ante universale.

. . . .

Utrum intellectio et species intelligibilis sint idem realiter.

Quaeritur ulterius utrum intellectus et species intelligibiles sint idem realiter; posset enim aliquis ex praedictis habere quod non sint idem realiter, quum intellectus agens (ut dictum est) est etiam causa speciei intelligibilis, non autem intellectionis. De hoc nulli est dubium quod differant ratione, quum species repraesentet tantum ipsum obiectum non autem intellectio. In hac materia est una opinio quae tenet quod non
Ch. 172 verso distinguantur realiter, quia vel intellectio adderet aliquid absolutum vel respectivum ipsi speciei; sed nullum horum addit intellectio ipsi speciei, ergo non differunt realiter. Anterior patet: brevior probatur pro prima parte, quia si intellectio adderet aliquid absolutum, per speciem non acquireretur nova intellectio nisi aliquid absolutum de novo acquireretur. Modo non est fingere tale absolutum quod intellectio superaddat ipsi speciei. Item non videtur quod intellectio sit aliquid absolutum, quia illud non est absolutum cuius esse est ad aliud se habere. Intellectio est talis, ergo; anterior patet ex praedicamento relationis: illud enim dicitur esse ad alterum cuius esse est ad alterum se habere; brevior patet quia intellectio, ut intellectio, est alicuius intellectio. Item pulchrum esset videre (quod) si intellectio est quid absolutum, non erit aliud nisi species intelligibilis perfectior; modo quaeritur an sint eiusdem rationis istae species an non. Si sic, tunc plura accidentia, solo numero differentia, erunt in eodem, quod est contra Aristotelem quinto Metaphysicorum, ubi dicit quod quaecumque sunt in eodem subiecto numero, differunt specie. Item tantum una harum specierum esset necessaria, alia superflua. Nam (aut?) nihil facit superflua. Quod si dicas istas species esse diversarum

rationum, primo non est videre penes quod distinguantur, cum sint eiusdem substantiae et obiecti, sicut intellectio asini et species asini. Item in vanum esset unum istorum, vel species vel intellectio, quum species est illa per quam res cognoscitur, et intellectio est etiam per quam res intelligitur. Probatum est ergo quod intellectio non addat aliquid absolutum super ipsam speciem.

Quod etiam non addat aliquid relativum probatur, quia si adderet aliquid relativum tunc intellectio esset de praedicamento relationis quod est falsum, quia intellectio est de praedicamento actionis vel passionis; cum autem praedicamenta sint impermixta, intellectio non poterit esse de praedicamento ad aliquid. Item arguitur secundo, et est argumentum Scoti in decimatertia quaestione, nono libro, quod illud in quo consistit fecilitas et perfectissima operatio hominis non est relativum, sed in intellectione consistit fecilitas, ergo. Anterior probatur quia intellectio dicit aliquid quod perficit hominem; relativum autem, ut tale est, nullam perfectionem includit; brevior patet ex primo et tertio. Et hic ubi vult Aristoteles quod felicitas consistat in actu intellectionis, idem etiam vult Averroes in prologo Physicorum, et ita cum intellectio non addat aliquid absolutum aut relativum ad ipsam speciem, non erit ab ipsa specie differens. In oppositum, et pro Ch. 173 recto
altera parte, arguitur quod illa non sunt eadem realiter quorum, uno non existente, alterum remanet. Sed species et intellectio tali modo se habent inter se quod unum remanet altero non existente, ergo. Anterior patet quia illa quae sunt eadem generatione generantur et corrumpuntur. Brevior patet quia dormiens non habet intellectiones et tamen habet speciem; aliter enim si species non remaneret in intellectu hominis (docti?) non esset rammemoratio, quod est contra Aristotelem primo Posteriorum. Item illa non sunt eadem quorum unum ab altero efficitur, sed species et intellectio hoc modo se habent, ergo. Anterior patet quia nihil potest se speciem efficere, brevior patet quod, ut dictum est, ex specie creatur intellectum, et est dictum Angelici quod ex specie et potentia fit cognitio rei. Item quia ita se habet intellectus ad intelligibile sicut sensus ad sensibile, quia utraque cognitio terminatur ad obiectum proprium, modo possum intelligere existentia et non existentia, nec possibilia existere. Tunc quaero ad quod terminatur ista intellectio non-entis; non ad obiectum quia obiectum non est nec potest esse: non ad phantasmata cum sint singularia, ergo ad speciem intelligibilem: quare necessario dabitur species intelligibilis, ad quam cum terminetur intellectio, erit ab ea distincta sicut species sensibilis est distincta a sensatione. In hac quaestione sicut et in aliis sunt diversi modi dicendi. Avicenna tenuit quod species intelligibilis et intellectio sint penitus idem, et quod cessante intellectione cesset species intelligibilis, quum ipse non potuit videre qualiter sit in virtute comprehensiva et non sit cognitio rei. . . . . . .

. . . .

Hanc opinionem quasi omnes Latini impugnant. . . . .

. . . . Ch. 173 verso

. . . . Ideo omnes fere Latini posuerunt species et intellectiones non distingui realiter; sed dubium est, si differunt, quid superaddat intellectio speciei. De hoc sunt multae opiniones: prima est quae est usitata quam tenuit Scotus in 13ª quaestione Quolibeti, et Gregorius Ariminiensis, secundo Sententiarum, distinctione septima, quaestione secunda, articulo primo. Tenent isti quod intellectio formata

non dicat relationem. Connotat tamen relationem et relativum ad obiectum: et hoc propter secundum argumentum, et hoc tenet Thomas. Utrum vero connotet duos respectus, vel unum tantum non est praesentis loci, similiter et utrum sint relativa secundum dici et non secundum esse, ut aliqui voluerunt. Tenet tamen Scotus quod species et intellectio non sit una et eadem res formaliter, sed tenet quod species sit imperfectior intellectione, ita quod intellectio sit altera species multo clarior et lucidior ipsa specie prima. Et dicitur an sint eiusdem rationis, an diversae. Dicunt quod non sint eiusdem rationis formalis, quia intellectio est essentialiter perfectior specie; et hoc dicunt esse quia natura procedit de minus perfecto ad magis perfectum, et ita procedit de specie ad intellectionem; et si dicatur quod est necessitas ponendi species intelligibiles, dicunt cum (quod?) intellectio terminatur ad speciem sicut supra diximus. Ulterius cum dicitur unde causatur illa diversitas speciei ab intellectione, dicunt provenire hoc ex agente et passo melius disposito, et etiam quia in puro intellectu recipitur species, intellectio vero recipitur in intellectu specie informato. Tunc ad rationes in oppositum dicitur: ad primam cum vel addit aliquid absolutum vel rela-
Ch. 174 recto tivum, dicitur quod intellectio in se est absolutum; dico tamen, et constat, relativum. Ad aliam: cum dicitur quoad istud absolutum superadditum speciei, dico quod est ipsa intellectio. Ad aliam: cum dicitur an sit eiusdem rationis, dico quod non, imo intellectio est essentialiter perfectior specie. Ad alterum cum dicitur unde causatur ista diversitas, hoc quod causatur ab agente et melius disposito. Ad aliam: cum dicitur in vanum poneretur una istorum, dicitur quod non, quia species sola non potest facere istud quod facit intellectio quum species sit (imperfectior) intellectione et ista opinio communiter tenetur.

Altera est opinio quae tenet quod species et intellectio sunt idem realiter, et quod differunt ut magis perfectum et minus perfectum. Species enim est quaedam intellectio imperfecta, et ita videtur esse quaedam additio non in alteram speciem sed in unum ab alio esse, et ita videtur dicere semper Thomas, non assevero hanc esse sententiam Thomae, et dicitur species pro quanto repraesentat obiectum ad extra, dicitur vero intellectio pro quanto per eam obiectum ad intra intelligitur. Differt autem haec opinio a prima, quum prima non ponit speciem esse eadem qualitate cum intellectione. Ista vero ponit esse eadem qualitate cum specie et tunc faciliter potest (responderi) ad argumenta in oppositum facta.

Utrum in rebus sit veritas et falsitas vel in solo intellectu.

Circa textum 37 sunt aliquae difficultates, et primo utrum in rebus sit veritas et falsitas, an in solo intellectu. Et arguitur quod in rebus, quia communiter dicitur aurum est verum vel falsum, et in duodecimo Metaphysicorum, textu commenti quarti, dicitur quod unumquodque, sicut se habet in veritate, ita se habet in entitate, unde primum ens est maxime verum. Quod etiam apparet ex theologia nostra. Dixit enim Christus: Ego sum via, veritas et vita. Et probatur etiam hoc ratione, quia ens et verum convertuntur. Ens autem attribuitur rei, ergo et veritas rei attribuitur. Item verum est obiectum intellectus, sed quod est obiectum intellectus non est in intellectu,
Ch. 174 verso ergo verum non erit in intellectu. Anterior patet quia dicitur communiter quod intellectus fertur in verum sicut appetitus in bonum. Brevior patet quia obiectum praesupponit

potentiam. Item propter quod unumquodque tale, et illud magis (est?); sed oratio est vera propter esse ad extra, ergo res est magis vera. Prima nota (est); brevior patet ex primo Physicorum, ubi dicitur quod ex eo quod res est vel non est. oratio dicitur vera vel falsa. In oppositum est Aristoteles hic in textu commenti 27ⁱ et 22ⁱ et in primo Physicorum, ubi dicit quod in compositione et divisione tantum consistit veritas et falsitas. et in 6.° Metaphysicorum, textu ultimo, dicit quod bonum et malum sunt tantum in rebus, verum et falsum intellectu.

Omissis quae dicit Joannes quia nescit quod dicat, explicabo quod dicit Thomas in prima parte quaest. decimaeseptimae, et in fine libri Metaphysicorum, et in primo Perihermenias. Pro solutione accipio primo quid nominis istius termini: veritas. Dico quod ita se habet de veritate sicut de sanitate: ut enim sanitas consistit in adaequatione humorum in ordine ad ipsum animal, ita veritas est quaedam adaequatio vel commensuratio rei ad intellectum, vel intellectus ad res; ex quo patet veritatem intelligi non posse sine intellectu, et ideo in sexto Metaphysicorum, textu commenti ultimi, dicit Aristoteles veritates tantum esse in intellectu, bonum et malum in re. Quia autem veritas sit analogum quoddam definita (sic) est definitione. Vos dicetis in quo consistit veritas illa quae consistit in adaequatione rei ad intellectum et intellectus ad rem? Dico quod si res comparatur ad intellectum practicum, talis est vera pro quanto comparatur ad talem intellectum, et sic omnia sunt vera pro quanto comparantur ad intellectum divinum: ex quanto enim omnis res est effectus Dei, vel in genere causae efficentis, vel finalis, omnia habebunt ideam suam in mente divina, et res, secundum quod habent similitudinem ideae suae, sunt verae, et quanto magis assimilabuntur suae ideae, tanto magis erunt verae. Unde dicimus aurum esse verum pro quanto fert veram similitudinem suae ideae, scilicet auri qui est in mente divina. Res ergo dicitur vera pro quanto comparatur ad intellectum a quo dependet, et hoc non est tantum platozinare, sed est Ch. 175 recto
acceptum ex duodecimo Metaphysicorum, textu commenti decimioctavi, ubi Averroes aperte ponit omnia esse in Deo sicut in Artifice superiori.

Non enim est peripateticum dicere Deum non habere scientiam istorum inferiorum. Si autem quaeratur: Tu dicis quod res est vera pro quanto comparatur (cum) intellectu practico et factivo habente formas rerum omnium; ego quaero utrum iste intellectus sit verus an non. — Ego credo quod sic, propter intellectum speculativum; intellectus enim practicus praesupponit speculativum, nam prius concipitur domus quam fiat. Unde infra dicit Aristoteles, intellectus speculativus extensione fit practicus. Idem quoque dicitur sexto Ethicae, et ideo si artifex facit domum secundum imaginationem apprehensam, dicitur vera domus; si non, falsa. Intellectus vero practicus erit verus in ordine ad speculativum. Dictum est igitur qualiter sit veritas in adaequatione rei ad intellectum; dicendum est modo qualiter in aliquo veritas consistat in adaequatione intellectus ad rem. Dico quod illud verificatur maxime quoad nos. Nostrae enim intellectiones sunt verae quando conformantur rei ad extra. Itaque ita sit ex parte rei, sicut per intellectum sequitur, et hoc modo intellectus speculativus se habet ad practicum, et talis relatio est mensurati ad mensuram; nam in prima veritate res est mensurata, intellectus mensura, in secunda vero res est mensura, intellectus autem mensuratum. Notamus tamen hic quod scilicet res non absolute dicantur verae aut falsae in ordine ad nostrum intellectum: aliter enim una et eadem res esset vera et falsa, quum unus

homo opinatur uno modo et alius alio modo, quae opinio improbatur quarto Metaphysicorum textu commenti deciminoni; tamen quoquomodo dicuntur verae in ordine ad nos, non quia intellectus realiter habet mensurare talem rem, sed quia talis res est apta facere talem scientiam de se in nostro intellectu; sed res absolute dicuntur verae in ordine ad intellectum divinum qui maxime verus est, et sic patet definitio veritatis, qualiter est adaequatio rei ad intellectum et intellectus ad ipsam rem. Si autem quaeratur utrum Deus sit verus, dico quod in Deo omnibus modis est veritas, sicut dicit
Ch. 175 verso hic Themistius de agente quod est verus, non quoad alia, sed quoad se tantum qui verus est intellectus. Quanto magis ergo Deus hoc modo unus erit et maxime verus, quum ex se ipso verus est, et non ex alio extrinseco sicut nostra veritas! Est etiam verus omnibus modis, quum in Deo est adaequatio rei ad intellectum et intellectus ad rem; tanta enim est sua essentia quanta est sua intellectio, et tanta est sua intellectio quanta est sua essentia, nec aliquo modo de se ipso potest facere aliquam deceptionem. Ad quaestionem ergo possumus dicere quod veritas semper habet ordinem ad intellectum. Ponimus tamen aliquam veritatem in intellectu, quoad scilicet ad intellectum speculativum cuius veritas mensuratur a re. Ponimus etiam aliquam veritatem in re, scilicet quoad intellectum practicum qui mensurat veritatem in re essentialiter. In Deo autem est mensura et mensuratum, non quidem realiter distincta, sed secundum nostrum modum intelligendi. Si quis ergo dicat veritatem esse inter intellectum et verum, dicit quum (quod?) in intellectu non intelligitur veritas: sicut autem in subiecto. veritas potest esse in re. Ad rationes responsio patet.

Ad primam, dico quod aurum est verum et eius veritas consistit in adaequatione rei ad intellectum, non quidem nostrum sed divinum. Est enim verum quia imitatur veram ideam auri qui est in mente divina, et non ponimus veritatem consistere in ordine ad intellectum nostrum, aliter enim sequentur inconvenientia quae adducit Aristoteles, quarto Metaphysicorum contra antiquos putantes omnia, quae videbantur nobis, esse vera. Ad alias quoque patet solutio; veritas enim, ut dictum est, aliquo modo est in re, et de deo iam dictum est quod in eo est veritas.

. . . .

Utrum substantia materialis intelligatur per propriam speciem.

Quaeritur hic, propter dicta Averrois, utrum substantia materialis intelligatur per propriam speciem. Joannes movet hanc quaestionem supra, sed iste locus videtur mihi convenientior de substantiis immaterialibus. Clarum est quod non intelligatur per speciem propriam, sed ex discursu, et arguitur quod sic, primo ex dictis hic, ubi dicitur quod lapis non est in anima sed species lapidis; item in textu commenti decimiquarti ubi dicit quod est in potentia ad omnes formas. Confirmatur, quum Averroes volens probare intellectum possibilem esse immaterialem, fundatur super hoc quod, quia est receptivus omnium formarum, et omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, quare non habebit aliquam materialem. Supponit ergo Averroes quod intellectus recipiat omnes formas, quod non est intelligendum secundum esse materialem.

In oppositum arguitur: illud non intelligo per propriam speciem quod non habet proprium phantasma, sed substantia non habet proprium phantasma ergo etc. Anterior
Ch. 187 verso videtur esse nota, et brevior probatur quia, cum phantasma sit motus factus a sensu

secundum actum, cum sensus exteriores non possint cognoscere substantiam, quia sensus non se profundat usque ad subiectum rei, nec etiam phantasia poterit substantiam cognoscere.

In hac quaestione sunt nonnullae opiniones Joannis cum quo sunt omnes fere Averroistae; putant substantiam intelligi per propriam speciem, et confirmatur hoc ex dicto Averrois, secundo huius, textu commenti 163[1], ubi dicit quod cogitativa recipit intentiones omnium decem praedicamentorum; quod si cogitativa potest hoc facere quanto magis intellectus! Quomodo autem phantasia cognoscat substantiam et non sensus exteriores, de hoc sunt diversae opiniones. Aliqui dicunt quod sensibile producit speciem suam et cum sua specie est immixta species substantiae, et primo producit eam in sensu exteriori, deinde in communi, demum in phantasia, et dicunt quod species substantiae, licet sit in sensu particulari aut communi, ipse tamen non cognoscit eam, sed sola phantasia inter omnes virtutes eam cognoscit.

Sed dices: unde est quod species substantiae cognoscitur a phantasia, et non a sensibus intermediis inter eam et sensibile? Dico quod agens non agit nisi in passo bene disposito, et quia alii sensus sunt multum materiales et imperfecti, ideo species substantiae nonest apta nata producere sui notitiam in sensibus aliis a phantasia; quia vero ista est multum spiritualis et perfecta, ideo potest speciem substantiae cognoscere. Alii vero sunt dicentes speciem substantiae non esse in sensu proprio aut communi tamen esse in phantasia. Et si dicatur: unde est quod non est in intermediis sicut in phantasia, dicunt quod simile est de hoc sicut de existimativa in ove quae infert speciem insensatam ex sensata. Ovis enim videndo torvitatem et audiendo vocem in lupo, ex istis speciebus sensatis elicitis, infert speciem inimicitiae quae est insensata; Ch. 188 recto
quia istud videtur dicere Averroes in De sensu et sensato, ubi dicit quod sensus exteriores cognoscunt (per) corticem, interiorem medullam; pariformiter isti dicunt quod ex sensibus exterioribus creatur species substantiae in phantasia. Isti ergo tenent substantiam cognosci per propriam speciem a phantasia, sive modo sit secundum primam opinionem, sive secundum secundam, et tenent uniuscuiusque substantiae materialis esse proprium phantasma. De cogitativa non loquor nunc, quia de ea inferius erit sermo. Iste modus deinde improbatur a quibusdam posterioribus, pluribus rationibus. Sed ego adduco tantum argumentum Scoti quod est tale: data hac positione, tunc quilibet infidelis esset christianus; probo, et suppono quod illud, quod per propriam speciem cognoscitur, in sui praesentia creat notitiam, et eius absentia non creat cognitionem; sed quia lex (?) per propriam speciem cognoscitur, ideo in sui praesentia creat eius cognitionem, et ex sui absentia non movet virtutem. Sit modo ita quod sit unus sacerdos qui consecret unam Eucharestiam, tunc infidelis, antequam sacerdos consecraverit eam, cum per se panis cognoscatur per propriam speciem, species panis potuit movere sensum infidelis quia potuit videre et cognoscere illum esse panem. Deinde vero, quum consecrata est, amplius non est substantia panis, et si prius videbat ibi esse panem et nunc non videat, cum non sit talis substantia, pro certo cognoscet quod, ubi prius fuit panis, nunc non; quare efficeretur christianus hoc cognoscendo, et sicut ipse tenet (?) quod nulla substantia cognoscatur per propriam speciem, sicut et Deus cognoscitur a nobis ut ex discursu, scilicet ex eo quod (est) ut aliquid quod est primum movens, et quia non est procedere in infinitum in causis efficientibus essentialiter ordinatis. Sed istud argumentum non Ch. 188 verso

videtur valere, quia dato hoc modo loquendi tunc nec homo aut brutum deciperentur aut raro. Cuius experientia est in oppositum; contrarium probatur, et ponemus exemplum de quodam pictore, qui ita pingebat uvam ut aves credentes eam esse veram ad illam accipiendam volabant (sic); tunc ista avis quae movebatur ad uvam decipiebatur, et tamen ibi non erat vera uva, ergo aliquid quod sentitur per propriam speciem, quamvis sit absens, potest creare sui cognitionem cuius oppositam dixit Scotus. Sed contra quis diceret non esse similem, quum uva non cognoscitur ab ave per propriam speciem, sed tantum avis cognoscebat accidentia, panis autem cognoscebatur per propriam speciem; contra sequitur quod aliquid cognoscatur per propriam speciem, et tamen in eius cognitione sit deceptio; quia si sit aliquid album quod videatur esse lac ex colore modo substantiae, et similibus, non tamen sit lac, tunc movebor ad tale obiectum ratione dulcedinis: ergo per propriam speciem cognoscitur, et tamen decipior, quia si tale obiectum gustetur non est dulce; ergo non sequitur ut non decipiamur circa illud quod per propriam speciem cognoscitur. Sed dices ad hoc quod illa deceptio non provenit merito sensus exterioris qui habet indicare talem dulcedinem, sed provenit error merito phantasmatis qui non habet indicare de istis sensibilibus propriis; quia enim aliqua phantasia videt albedinem coniunctam dulcedini, cum tali modo substantiae, ideo nunc quoque putat quod in tali subiecto sit dulcedo, sed hoc est mutare argumentum. Ideo et ego do aliam responsionem, et dico quod proprium est phantasiae recipere speciem substantiae, dummodo ipsa sit bene disposita, et recipiat accidentia propria istius substantiae. V. gr. si volo cognoscere endiviam (*sic*), non oportet tantum cognoscere eam
Ch. 189 recto per sensum, sed oportet multa sensibilia congregare ad invicem, ut quod sit talis odoris, saporis, coloris, numeri, substantiae, operationis et similia; et ista videtur esse expressa mens Philosophi primo huius, textu commenti undecimi, quando dicit quod quando cognoverimus multa accidentia propria, tunc de substantia habebimus aliquid ultimae differentiae; et ita tuum argumentum non valet, quia infidelis, quando Eucharistia non erat consecrata, non cognoscebat substantiam panis, quum non habebat accidentia propria ipsius panis Si enim ea cognovisset, etiam panem cognovisset, cum accidentia propria sint inseparabilia a suo subiecto; sed hoc videtur mirabile quia videtur quod infidelis cognoscat tam propria quam communia accidentia panis. Sed dices talia accidentia esse communia et non propria, quum ista accidentia possunt separari a pane, propria vero non possunt; quae si cognoscerentur ab eo, etiam panis cognosceretur. Sed breviter isti tandem necessario confitentur quod substantia cognoscitur per discursum ex collatione plurium accidentium ad invicem, propriorum scilicet et communium.

Altera responsio ad argumentum Scoti posset esse: pro quo sciendum quod aliquae propositiones reputantur verae et necessariae, interius tamen speculatae apparent falsae, quamvis ab aliquibus accipiantur quam maxime, inter quos Scotus, et ita illa propositio quam assumit tamquam concessam non est semper vera: quando enim dicit: si est aliquid quod habet propriam speciem, in eius praesentia movet virtutem, non autem in sui absentia, ista propositio est vera et habet veritatem in sensu exteriori, et ratio est quia immediate movetur a re et ad extra. Sed in intellectu aut in sensu interiori non est vera qualiter propositio debet accipi in proposito, nam sensus interior cogno-
Ch. 189 verso scit substantiam et non exterior . . . .

Sustinendo tamen opinionem Scoti quia contra eum non est demonstratio, ad ea quae sunt in oppositum potest dici: cum dicitur lapis non est in anima et intellectus est in potentia ad omnes formas, dico quod, etsi talis non habeat propriam speciem, habet tamen proprium conceptum qui quoquo modo reputat talem rem, quo conceptu intellectus devenit in notitiam ejus. Sicut Deus non potest cognosci a nobis [1] et ita dicatur quod lapis est in anima per proprium conceptum, similiter et intellectus possibilis est omnia fieri per hunc modum; dico tamen unum quod Averroes videtur esse in oppositum huius, quia dicit (?) in secundo huius, quod accidit sensui, ut humanus est, cognoscere substantiam, licet dictum illud possit extorqueri, sed eius sententiam veram esse ita concedit etiam Scotus, quod sensus aliquo modo et involute cum ipsis sensibilibus cognoscit substantiam. Cognoscendo enim aliquid aggregatum ex multis accidentibus, et ipsam substantiam cognoscit, sicut sunt rustici qui cognoscunt lactucam et alias herbas ex aggregatione multorum accidentium simul. Forte quod isti possent simul conciliari, sed de hoc vide quae dicta sunt, secundo huius, contra expositionem textus commenti sexagesimitertii.

. . . . Ch. 190 recto

Utrum substantia producat speciem substantiae in phantasia, an aliud.

Altera est dubitatio, si species substantiae sit in phantasia, quid est illud quod producit eam ibi? non substantia quia substantia immediate non agit, ignis enim non agit in quantum ignis, sed in quantum calidus ex libro De sensu et sensato; si accidens, quomodo accidens potest producere speciem substantiae, cum nihil agat ultra terminum proprium? Propter hoc aliqui Thomistarum putant quod species accidentis proprii producat in intellectu speciem utriusque, sed producit speciem substantiae in virtute substantiae. Aliqui putant quod praeparato intellectu per speciem accidentis proprii, introducatur species substantiae ab ipsa substantia, et hoc tenet Joannes: et concedit ipse substantiam immediate agere; vel potest glosari illa propositio quod substantia non agit immediate, quod sit vera tantum in actione reali; ista autem actio non est nisi spiritualis.

Utrum intellectus in omni sua actione egeat phantasmate.

Altera quaestio est utrum intellectus in omni sua actione egeat phantasmate, et hoc, loquendo de intellectione coniuncta, quae est respectu nostri, per quam non de novo denominamur intelligentes, iuxta illud in primo huius, quod intelligere vel est phantasia vel non sine phantasia. In hac materia duo sunt quae faciunt difficultatem. Videtur enim primo quod in omni nostra intellectione non egeamus phantasmate, ex textu Philosopohi, ubi dicit quod si omnia sunt in imagine, non possumus intelligere sine phantasmate; quare cum sit aliquid abstractum a materia ut Deus, et Intelligentiae, illud poterimus intelligere sine phantasmate; et pro hoc maxime facit expositio Themistii super textum trigesimum nonum. Item est ratio, quia si aliqua non sunt in materia ut substantiae abstractae et intentiones, ad quod opus est uti phantasmate ad intelligendum illa? Tunc enim phantasma communicaret falsam cognitionem de talibus rebus quum phantasmata sunt quanta et materialia, talia vero sunt abstracta ab istis. Ch. 190 verso

[1] In sè per la sua sostanza.

Secundum, quod facit difficultatem, est quia, si post actualem intellectionem, remanent species in intellectu, postquam intellectus fuerit habituatus per istas species, videtur quod nullo modo egeamus phantasmate.

In oppositum est Philosophus primo huius, textu commenti duodecimi, et hic textu commenti 35[1], ubi dicit quod nequaquam est intelligere sine phantasmate, et experientia est in oppositum aeque, quia si non egeremus phantasmate ad intelligendum, tunc laesa cogitativa, bene possemus intelligere ac si non esset laesa. Similiter etiam dicatur de qualibet alia virtute interiori. Ad nihil enim istae virtutes prodessent intellectioni. Hoc autem est falsum, quia isti phrenesi laborantes, etsi sint viri docti, ex altera tamen parte non possunt intelligere, licet in intellectu eorum sint multi habitus et species. Mihi videtur quod, peripatetice loquendo, nihil possemus intelligere sine phantasmate, loquendo de intellectione coniuncta. Cum vero dicatur: ad quid de-
Ch. 191 recto serviret intelligendo ea quae non sunt coniuncta materiae: de hoc Plato voluit quod intelligendo abstracta non utamur phantasmate et hoc est verum secundum eius opinionem, quia ipse voluit quod ab aeterno anima nostra esset plena speciebus a Deo datis et non de novo acquisitis, eo modo quo posuit Aristoteles. Sed secundum sententiam Aristotelis aliter est dicendum, supponendo: primo, quod si abstracta intelligimus, solum in ordine ad ista materialia intelligimus, negando, et dividendo ab illis conditiones materiae, sicut dicit hic Themistius quod immaterialia materialiter cognoscimus; quod si haberemus perfectam notitiam de abstractis, qualiter habent Intelligentiae, aliter esset dicendum ad argumentum. Ergo dicitur quod phantasmata deserviunt nobis ad intelligendum abstracta, quia aliter non possemus ea intelligere, et non concluderet si abstracta perfecte intelligeremus. Ad auctoritatem Aristotelis dicitur quod suum argumentum peccat per fallaciam consequentis, quae est a destructione antecedentis, qualiter non valet; vel aliter, quod alludit ad cognitionem illam per quam sumus felices, in qua non egemus phantasmate; ideo dicit Themistius quod illa propositio est vera de intellectione quoad nos.

Ad alteram difficultatem, quando dicitur: si habitus sunt in intellectu ad quid egemus phantasmatibus? Hoc argumentum non habet vim contra Averroem, quum in textu commenti trigesimi, aperte dicit universalia intellecta colligata esse cum imaginibus, et ideo si sunt cum eis colligata, semper egemus phantasmate, sed contra Christianos et maxime contra Thomam argumentum habet vim, quum tenemus quod in anima separata remaneant hae species acquisitae in hoc mundo, et tamen tunc non egemus phantasmate; ergo eadem ratione videtur quod nec nunc egeamus. Thomas sic dicit quod iste est ordo naturalis ut quamdiu anima sit coniuncta corpori, semper egeat
Ch. 191 verso phantasmate ad intelligendum, non autem cum separata est a corpore. . . . .
. . . .

Utrum cogitativa vel alia virtus interior serviat intellectuali operationi.

Altera quaestio est: cum sint tres virtutes interiores, imaginativa, cogitativa, et memorativa, quaeritur quaenam sit illa quae immediate serviat intellectuali operationi. Notum est enim operationem intellectus dependere ab istis virtutibus; non est autem possibile quod dependeat aeque primo ab omnibus tribus, quare erit una quae immediate serviat ipsi. Ista difficultas consistit in hoc, quia ex quo intellecta universalia

sunt colligata cum intentionibus universalibus, ut dixit Averroes in commento 39°, et dependent ab eis in esse et conservari, et cum ponimus habitus remanere in intellectu cessata actuali intellectione; licet Avicenna sit in oppositum, tamen in secta Peripateticorum videtur sibi contradicere. Si ergo habitus remanent in intellectu et dependent a phantasmatibus, videtur quod cogitativa non sit illa quae immediate serviat intellectuali operationi, quia cogitativa non servat phantasmata, sed est in medio imaginativae, quae servat species sensatas, et memorativae quae conservat species insensatas. Cum ergo species in cogitativa non conserventur, sed statim deleantur, videtur quod si ipsa esset ministra ipsius intellectus, quod etiam species non remanerent in intellectu, ex quo species sunt colligatae cum intentionibus imaginatis; quare videtur dicendum quod virtus serviens intellectui sit memorativa respectu specierum insensatarum, aut imaginativa respectu specierum sensatarum; ex altera parte videtur quod talis non sit imaginativa aut memorativa quum virtus immediate serviens intellectui debet esse nobilissima omnium formarum materialium, et propria hominis ut homo est, sed talis virtus non est memorativa aut imaginativa, ergo. Anterior patet ex dictis supra et maxime in commento vigesimo et trigesimo tertio; brevior probatur quia memorativa aut imagitativa non est forma nobilissima inter alias formas nobiles, sed talis est cogitativa quae est propria hominis in quantum homo; per eam enim virtutem homo differt ab aliis animalibus, cum ipsa careant cogitativa, licet memorativam et imaginativam habeant, et loco cogitativae habent aliam virtutem ut existimativam. Ch. 192 recto

In hac quaestione ut in ceteris multi sunt modi dicendi. Joannes in quaestione 15ª et satis ingeniose, videtur dicere quod ad creandam intellectionem non solum requiritur species intelligibilis, sed etiam actus virtutis cogitativae, quia actus est sicut dispositio necessario requisita ad creandam intellectionem; sed ad hanc speciem intelligibilem non requiritur iste actus, scilicet immediate quantum ad speciem pendentem (?) a virtute memorativa, quae, cum sit virtus conservativa, potest conservare species existentes in intellectu; et ita tenet Joannes quod ad causandam speciem intelligibilem in intellectu, non requiritur iste actus virtutis cogitativae, imo nihil facit ad hoc; sed illud quod immediate ministrat intellectui, quoad causandas species intelligibiles, est virtus imaginativa aut memorativa: memorativa quoad species insensatas, imaginativa quoad species sensatas, et quia hoc non videtur sufficere pro intellectione causanda, ideo pro hoc ponit alium actum specialiorem actu imaginativae aut memorativae, qui actus est sicut dispositio necessario acquisita ad intellectiones, et quoad istum actum immediate dependet a cogitativa, et cessante ista actione cogitativae cessat actualis intellectio, et ita vult quod, quoad ea quae remanent in intellectu, dependeat a memorativa et quoad intellectiones a cogitativa, et habet pro se dictum Commentatoris commento 33° ubi, in fine commenti, dicit quod sine hac virtute imaginativa nihil anima intelligit. Si quis teneret hanc opinionem, haberet modum respondendi ad hanc quaestionem satis probabilem, et tunc secundum hoc patet responsio ad argumentum. Quia enim dicebatur non remanent in cogitativa species, sed bene in aliis virtutibus: dicitur quod, quoad istum actum qui est conservare species, non dependet a cogitativa, sed bene in hoc actu dependet a memorativa. Et patet etiam responsio ad alterum quum dependet etiam a cogitativa quoad illum actum. Secundum sententiam Thomae esset difficilius respondere. Licet non viderim hanc materiam infinite tractam Ch. 192 verso

ab eo, posset tamen secundum eum dici quod immediate operatio intellectus dependet a cogitativa; et cum dicitur: cogitativa non retinet species, ergo nec intellectus poterit eas retinere cessante actuali intellectione, secundum Thomam esset negandum quod species intelligibiles sint colligatae cum intentionibus imaginatis, quia dicit ipse quod anima separata a corpore retinet habitus et species quas acquisivit in hoc mundo. Mihi tamen videtur quod dictum Averrois sit magis sensatum, scilicet quod species intelligibiles sint colligatae cum intentionibus imaginatis, quum si non essent colligatae, cum species remaneant in intellectu, non deberemus unquam oblivisci, quod non sequitur secundum Averroem, et licet istud argumentum non demonstret quia posset dari aliqua responsio apparens, est tamen multum probabile; et si dicatur quae ergo est virtus immediate ministrans intellectui, vel dicatur ut dicit Joannes, vel aliter quod cogitativa sit immediate serviens intellectui; et cum dicitur species non remanet in cogitativa, dico, quoad conservari, species pendent ab imaginativa seu memorativa; quo vero ad produci pendent a cogitativa, numquam enim intellectus posset intelligere aliquid quod sit in memorativa
Ch. 193 recto aut imaginativa, nisi cogitativa prius illud cogitaret, et iste modus posset teneri; sed habet contra se instantiam, quia si species quae sunt in intellectu pendent a cogitativa quoad produci, et non conservari, tunc non erit idem producens et conservans, quod videtur inconveniens in istis operationibus intellectus; sed aliqui non habent hoc pro inconvenienti sicut dant exemplum de sono producto in aure: qui sonus, etsi obiectum producens talem sonum, non sit praesens, tamen per aliquod tempus durat in aure; similiter oculus qui diu versatus est in colore viridi, licet auferatur obiectum producens talem speciem, tamen per aliquod tempus remanet species coloris viridis in oculo. Ecce ergo qualiter non est inconveniens agens producens non esse conservans, quum talis species conservatur in oculo, licet non sit agens eam producens. Si quis ergo (non) habet hoc pro inconvenienti potest istum modum acceptare, possent et alii modi imaginari de quibus non loquor ad praesens et sic finis tractatus de intellectu.

. . . .

Utrum in absentia sensibilis possit creari sensatio.

Quum dictum est quod hoc modo fit sensatio, scilicet quod sensibile imprimit suum simulacrum in ipsum sensum, et quod sensatio nihil aliud est quam illud simulacrum existens in potentia sensitiva debite et sufficienter dispositum per sanguinem et per spiritus, cadit modo dubitatio an in absentia sensibilis possit creari sensatio; et videtur quod non, quum Aristoteles, in textu commenti sexagesimi libri secundi, dixit quod sensatio est alteratio et passio sensus a sensibili; ergo si non adsit sensibile non alterabitur nec movebitur ab eo sensus, ergo non fiat sensatio secundum Aristotelem, quare. Item secundum nos hoc videtur impossibile, quia sensatio non est aliud quam simulacrum; modo si non existet sensibile, non existet eius simulacrum, ex quo tale a sensibili effective producitur; ergo implicatur quod sensibili non existente sit sensatio. Oppositum tenet Commentator in libello De somno et vigilia et in libro de Colliget; unde, ut ipse ostendit, duobus modis accidit quod
Ch. 221 verso sensatio fiat sine sensibili. Unum modum ponit in libro De somno et vigilia et alium modum in Coll. In libro De somno ponit quod in somno accidit quod sentiamus sine sensibili, sicut quandoque infirmi sentiunt dulcedinem vini, licet non biberint

vinum, vel si biberint, illud tamen non est dulce et est alterius saporis. Ecce quod aeger gustat et sentit dulcedinem vini, licet dulce illi non sit praesens. Quomodo autem sit possibile, dicat Commentator, et dicit quod hoc modo fit: natura primo sensibile agit in sensum exteriorem imprimendo in illum suum simulacrum, demum sensus exterior imprimit simulacrum quod in se habet in sensum communem, sensus vero communis eodem modo agit in imaginativa, et in imaginativa reservatur ipsa species et hoc fit in ordine recto. In ordine vero retrogrado fit modo contrario. Imaginativa enim quae sibi reservavit speciem sensibilem, eam imprimit in sensum exteriorem, et sic sensus exterior movetur iterum a specie sensibili, licet ipsum sensibile actu non existat, et non sit praesens. Alium modum dat Commentator in libro Coll. quomodo idem contingat, et dicit quod hoc etiam contingit in vigilia. Natura sunt quandoque aliqui ita abstracti cogitando circa aliquod quod prius senserunt, ut eodem modo sensus exterior principiet simulacrum ipsius rei de qua cogitat, licet talis res non actu existat; et isti (ita?) sunt angeli visi, dicit Commentator, non quod angeli videantur, sed quia aliquis ita intense cogitat de angelis visis (ut) species angelorum producatur ab imaginativa in sensu communi, et a sensu communi in sensu exteriori, et sic iudicabit sensus exterior se videre angelos, quod non erit ita. Quod si ita esset, ut dicit Commentator, quid erit de lege nostra quae ponit quod angelus Raphael visus est a Tobia? et quid de angelo Gabriele qui visus est a Beata Virgine? Possemus enim dicere quod isti angeli numquam visi sunt ab aliquo homine, sed homines cogitantes de angelis crediderunt se vidisse angelos. Similiter possemus dicere de Christo quod ipse non intravit ad apostolos ianuis clausis, quia ita imaginabatur de Christo, et sic periret tota lex nostra; quod si ita esset quid facerent isti miseri patres et maxime isti zoculantes, qui tantam abstinentiam faciunt? sed peius est quod Thomas, qui fuit vir ita divinus et sapiens, fuit huius opinionis. Videatis ipsum in Quaestionibus disputatis, ubi expresse affirmat quod diabolus multoties mittit speciem alicuius sensibilis delectabilis ad sensus hominis, ut in eis inducat malas cogitationes et faciat eos peccare, et citat Rabbi Moysen qui dicit quod homines aliqui sunt qui dicunt se loqui cum Deo, et falsum est, quia non est verum quod cum eo loquantur, sed cogitando de illo, videtur eis quod secum loquatur. Si ergo ita sentit Thomas, quid erit de lege nostra? Hanc opinionem innititur impugnare Gregorius Ariminiensis; et primo, quia data ista opinione, auferretur tota lex nostra et omnis certitudo de lege, clarum est ex dictis, quum secundum illam opinionem possent multa negari quae lex affirmat. Quod autem omnis certitudo auferatur, data illa opinione, ostendo quum, secundum illam opinionem, non essem certus an essem nunc in schola ista, aut in aliquo alio loco; similiter non certus an vos essetis hic an non; quia facile mihi videtur quod nos omnes simus in ista schola quia cogito nos esse in ista schola, et sic erit de quacumque alia re, et ita nulla erit certitudo in nobis. Multa alia sophismata adducit Gregorius ad destruendam istam opinionem quae transeo ne sim taedio. Ch. 222 recto

Credo quod in parte verum sit quod dicitur a Commentatore; neque ex hoc aufertur certitudo, quia, ut huic vel simili argumento respondet Commentator, quod unus sensus decipiatur est possibile sicut oculus in visione baculi existentis in aqua, quia iudicat ipsum esse fractum et quod in rei veritate non est fractus; sed quod omnes aut plures Ch. 222 verso

sensus decipiantur circa idem obiectum non contingit, quia (unus) certificat alterum sicut tactus certificat nos de baculo quod non sit fractus, quum per visum iudicatus est esse fractus. Si ergo ibi dicit Commentator quod certitudo sensibilis non sumitur ab uno sensu, solum quia unus sensus potest decipi circa unum obiectum, sed sumitur certitudo ipsius sensus ab omnibus aut pluribus sensibus exterioribus, quia non accidit quod plures sensus decipiantur circa idem obiectum, ita dico ego in proposito quod ex opinione Thomae non tollitur omnis certitudo, quia licet in visione ipsius Abraam contigisset quod unus homo fuisset deceptus, non possemus tamen dicere quod totus populus qui vidit Abraam sit deceptus. Consimiliter quando Christus apparuit discipulis et intravit ianuis clausis, non possemus dicere quod hoc fuerit quia ita visum est omnibus apostolis quia cogitabant de illo; quia licet hoc possemus dicere de uno, quia hoc est satis probabile, non tamen de omnibus apostolis possemus hoc dicere, quia non est credendum quod omnes, qui erant sexaginta, imaginarent de eadem re, sed unus cogitabat de una et alter de altera re; ideo non possemus dicere quod omnibus illis per eamdem visionem visum sit videre Christum intrare ianuis clausis. Unde recitatur in una epistola Sancti Petri quod cum apostolis supervenisset Spiritus Sanctus, et loquebatur unusquisque magnalia diversis sermonibus. Credebant apostoli, se esse hebraeos, sed quum unusquisque videret omnes alios eodem modo loqui diversis
Ch. 223 recto linguis, certificati sunt omnes se non esse hebraeos, sed hoc esse quia repleti spiritu sancto, et ita cum nostra opinione salvatur veritas legis, salvatur etiam omnis certitudo, quia sensus certificant me quod sim in hac cathedra; et tunc ad argumentum dico quod sensatio fit cum sensibile agit in sensum. Dicitur quod Aristoteles loquitur de sensatione quae est actio recta, non de actione reflexa qualis est sensatio quae fit sine ipso sensibili, et ad argumentum supra quod maxime fundatur Gregorius, scilicet: si est sensatio oportet quod sensus moveatur a sensibili, ergo si sensus debet moveri a sensibili, oportet quod sensibile existat in actu, quia omne quod movetur secundum quid, movetur etiam in actu, ergo repugnat quod sit sensatio et sensibile non sit praesens; item Aristoteles infra, in capite de olfactu, dicit nihil aliud est olfactus, nisi quod olfactibile sit praesens ipsi olfactui et moveat sensum, quare; dico quod primum argumentum nihil est, quia infirmus patitur a vino dulci quod sibi videtur amarum; si ergo fiat istud argumentum: iste aeger sentit et gustat hoc vinum esse amarum, ergo hoc vinum est amarum, clarum est (quod) argumentum non valet. Ita non valet argumentum Gregorii: sensus patitur, ergo sensibile est praesens, et in re ad extra; sed sufficit quod, si habet fieri sensatio, quod sensatio existat secundum esse spirituale; si autem habet sentiri sensibile secundum esse reale, oportet, dicit Themistius, quod solvantur tres conditiones, scilicet debita dispositio ex parte organi, et similiter ex parte medii et debita distantia sensibilis a sensu. Sciendum tamen quod, licet sentiamus id quod non est modo dicto, non dicimus tamen tunc quod sentimus, sed dicimus quod videmur sentire; sicut ego cum eram iuvenis delectabar mirum in modum audire sonum tibiarum, et immorabar per duas vel tres horas ubi sonarent tibiae, dein exibam et ibam domum, et cum eram domi videbar audire sonum tibiarum quia adhuc reser-
Ch. 223 verso vabatur species soni tibiarum, et dicebam videor audire quia sciebam quod non sonabant tibiae ibi, sicut mihi videbatur; ratio autem quare, verbigratia, dicimus

audire tibias sonantes est quia tunc decipimur, et non vere audimus, quia in re non est sonus tibiarum. Similiter dicimus quod remus videtur nobis fractus et non dicimus quod est fractus, quia rei veritate non est fractus, et sic verum est quod nihil vere sentitur nisi illud sit existens praesens, et hoc forte volebat Gregorius in secundo argumento. Ad aliud dicatis quod de olfactu loquitur, (de ea) quae est actio recta, non autem de ea quae est actio reflexa, sicut ad praesens nos loquimur de sensatione.

Utrum cogitativa denudet speciem substantiae a sensibilibus propriis et communibus.

Dicebat Commentator quod cogitativa denudat speciem substantiae a sensibilibus propriis et communibus. Circa hoc dubitatur quia non videtur verum; quia si cogitativa denudaret speciem substantiae a sensibili communi et proprio, tunc cognosceret speciem substantiae sine quantitate et loco, et similiter tempore, et tunc cogitativa cognosceret universaliter, quia omnis virtus cognoscens aliquid abstractum a quantitate et loco cognoscit universaliter, et sic esset intellectus.

Item implicat quod recipiatur species substantiae sine quantitate, quum secundum Commentatorem, primo Physicorum, quantitas est principium individuationis. Repugnat ergo quod una species sit in cogitativa sine quantitate. Secundum quod facit difficultatem est quia omne receptum recipitur secundum naturam recipientis; sed cogitativa est cum quantitate, cum sit virtus materialis et extensa; ergo species substantiae recipietur in ea secundum quantitatem. Ad hanc dubitationem dari possunt duo responsiones; prima est, quod argumenta differunt; sed Commentator noluit quod cogitativa denudet speciem substantiae ab omnibus scilicet sensibilibus communibus, quia de facto cognoscitur talis species cum quantitate, sed voluit Commentator quod ab aliquibus sensibilibus communibus denudet speciem, scilicet a motu et a numero. Sed haec responsio videtur extranea, primo quod faciat Commentator intellectum perfectum; secundo, quia cum video album, video ipsum cum quantitate et similiter cum figura, motu aut quiete, et cum numero, quia aut est unum aut plura; Ch. 224 recto
quare videtur quod illa expositio non sit conveniens. Ideo do aliam responsionem concedendo quod cogitativa denudet speciem substantiae ab omnibus sensibilibus communibus. Et tunc, ad primum dicatis quod licet cogitativa apprehendat speciem substantiae sine quantitate et situ, non tamen sequitur quod cogitativa cognoscat universaliter, quia illa intentio est una et singularis licet sit sine quantitate; quod si quaeritur per quod talis species sit una, dico quod est una per se ipsam et non per ipsam quantitatem; formae enim per se ipsas sunt unum et non per quantitatem, nec quantitas est causa distinctionis unius ab altera, sed formae ex se ipsis distinguuntur et priores sunt quantitate; et sic ad primum prima responsio. Ad secundum vero dicemus quod, licet species substantiae sit recepta in cogitativa per modum quantitatis et extensionis, non tamen oportet quod extense, et per modum quantitatis reputemus. Aliter possemus dicere, sicut Thomas et alii, quod omnes animae animalium perfectorum sint indivisibiles, et dicunt ad illud argumentum quod fit contra eos; omne receptum recipitur secundum naturam recipientis, sed materia est quanta et extensa, ergo anima quae in ea recipitur est extensa et divisibilis: dicunt isti negando anteriorem illam, secundum quod sic absolute profertur, quia secundum eos non oportet si aliquid recipiatur in materia extensa, ut illud receptum sit

extensum et divisibile. Sed dicunt quod illa anterior currens per ora philosophorum debet intelligi secundum capacitatem; sic dico ergo ego in proposito, quod non oportet ut species substantiae recipiatur cum quantitate, licet recipiatur in virtute materiali et extensa, et ad illam propositionem omne receptum etc. . . . . . . secundum capacitatem. Quare.

Utrum tactus sit nobilior visu.

Circa textum et commentum 34m cadunt aliquae difficultates. Prima est quia videtur contradictio in dictis Philosophi hic, et in principio Metaphysicorum. Similiter et in De sensu et sensato, quum hic dicit quod habemus perfectissimum tactum, in prooe-
Ch. 224 verso mio Metaphysicorum dicit quod perfectior est in nobis sensus visus quia plus (sic) nobis differentias ostendit, ideo ipsum valde diligimus quia et subcoelestia et ipsa corpora coelestia nobis ostendit, quod non sic est de aliquo alio sensu. Ideo talis sensus est valde perfectus.

Item in De sensu et sensato dicit Aristoteles quod sensus auditus est valde perfectus quia est sensus disciplinae; per auditum enim percipimus verba praeceptoris, quorum signis (?) explicitis a doctore fimus scientes, et ita in uno loco videtur dicere Aristoteles visum esse in nobis perfectiorem tactu, in alio vero loco ipsum auditum: hic autem dicit tactum esse perfectissimum in nobis, quare expressa apparet contradictio. Dicatur quod verum est quod visus est perfectior quantum ad id quod facit cognoscere, quia multa plura et perfectiora cognoscimus per visum quam per tactum; per accidens tamen tactus perfectior est ipso visu, scilicet ratione suae complexionis, tum quia est fundamentum omnium aliorum sensuum, tam interiorum quam exteriorum; pari ratione dicatur de auditu, quod scilicet auditus est perfectior quantum ad id quod facit nos cognoscere, tactus vero ratione complexionis.

. . . .

Utrum gustus sit perfectior olfactu vel e contra.

Tertia dubitatio est quam hic movet Themistius: quia quod dicitur ab Aristotele videtur falsum, scilicet quod nomina odorum transferantur ab ipsis (aliis?) sensibilibus, quia gustus est in nobis (magis) manifestus, seu maior olfactu; modo hoc, ut dicit Themistius, videtur falsum, scilicet quod gustus in nobis sit perfectior, quia gustus videtur esse aeque perfectus sicut olfactus, quod probat Themistius assumendo rationem Philosophi, qua ipse ostendit quod olfactus sit in nobis imperfectissimus. Ratio Philosophi fuit, quia non olfacimus nisi cum laetitia aut tristitia, ergo iste sensus est in nobis valde imperfectus. Modo dicit Themistius eodem modo arguo de gustu, quia quae
Ch. 225 verso equidem gustamus, gustamus cum laetitia aut tristitia, quia sapores sunt dulces aut amari, aut ex illis commixti; si dulces, apprehendemus a gustu cum laetitia, si amaros cum tristitia: sic etiam est de mediis secundum quod magis appropinquantur dulci aut amaro; ergo si ratio quare in nobis sit imperfectus olfactus, est quia non olfacimus nisi cum laetitia aut tristitia, eadem ratione concludam gustum esse in nobis ita imperfectum sicut olfactum. Ad hanc dubitationem, non praeferens me Themistio, credo quod posset sic redici. Notamus, dixi «credo» dubiose loquendo et non assertive, quia responsionem quam dabo, non dabo per modum determinantis, quia si Themistius

non est ausus solvere hanc dubitationem. qui fuit tantus philosophus, tanto magis debemus nos modeste loqui; sed quod dicam, dicam coniecturando, pro quo sciendum quod aliqui sunt qui non laetantur aut tristantur nisi in re magna, licet Stoici dixerint quod nec in magnis nec in parvis debemus laetari aut tristari. Verum Plato et Aristoteles oppositum tenuerunt: in rebus magnis licet nos tristari aut laetari, quia hoc est naturale. Neque est opinio Stoicorum quod non liceat in re magna. Unde, ut scribitur, cum quidam stoicus haberet iter versus Athenas, dum esset in intinere cecidit ex aere tempestas maxima; ex cuius adventu maxime turbatus est ille stoicus; quod cum vidissent qui cum eo erant, dixerunt: tu qui stoicus es turbaris ita ista tempestate? At ille dixit, conturbor quidem quia in re magna licet contristari. Aliqui ergo sunt, qui in re magna solum tristantur, et laetantur modo in re parva; aliqui vero sunt qui licet prudentes sint, ex aliqua modica re tristantur et laetantur, quod est ex affectione et amore. Sicut cum essem Paduae accidit ut ibi fieret praeludium. Erat autem quidam senex, qui habebat filium in praeludio, qui si modicum bene se habebat, dilatabatur os eius usque ad aures pro laetitia quam habebat erga filium; si non modice, male se habebat et angustiabatur senex pro tristitia. Multi ergo in parvis laetantur. aut tristantur. Ubi autem non sit affectio aliqua aut passio, in parvis non licet laetari; hoc enim faciunt stulti, sed in rebus magnis licet tristari aut laetari. Hoc stante possumus arguere quod olfactus sit in nobis imperfectus, quia cum non sit multa unigenitas naturae hominis circa affectionem ad sensum olfactus, ideo si non olfacimus nisi cum laetitia aut tristitia, hoc arguit quod olfactus solum percipit magnas differentias odorum, et ita olfactus arguitur imperfectior. Modo cum sit unigenitas maxima naturae hominis ad gustum et tactum, quia sunt sensus salvantes individuum in vita, ideo sive parvae, sive magnae sint saporum differentiae, in perfectione earum laetatur aut tristatur gustus, et ideo licet non gustemus nisi cum laetitia, aut tristitia, non tamen sequitur quod sit gustus aeque perfectus sicut olfactus: quia ex quo non est laetitia aut tristitia in parvis, sed solum in magnis, ubi non est affectio et homo non habeat affectionem ad olfactum, ergo si non olfaciat nisi cum laetitia aut tristitia non percipiemus nisi magna olfactibilia; et ita sequitur olfactus imperfectio; modo cum homo habeat affectionem ad gustum, licet non percipiamus gustabilia nisi cum laetitia aut tristitia, non tamen ex hoc sequitur gustus imperfectio: quia licet non gustemus (nisi) cum laetitia, aut tristitia, tamen ex affectione quam habemus ad gustum, non solum circa magna sed et circa parva gustabilia laetamur aut tristamur in perfectione eorum. Ideo non sequitur etc. Quare.

Ch. 226 recto

Ch. 226 verso

. . . .

Quomodo gustus sit quidam tactus.

Circa textum et commentum 101[1] oritur dubitatio quam movet Thomas, et praecipue circa illam partem in qua Aristoteles probat quod gustus sit quidam tactus. Dubitatio ergo est quia si gustabile est quidam tangibile, et gustus est quidam tactus, ut dicit Aristoteles, non essent nisi quatuor sensus exteriores, non autem quinque; quia gustus non ponitur in numerum cum tactu, quia species non ponitur in numerum cum suo genere. Gustus autem est species tactus, est enim quidam tactus, ut dicit Aristoteles, quare etc. Respondet Thomas quod, cum dicitur quod gustus sit quidam

Ch. 228 verso

tactus, hoc potest intelligi duobus modis: uno modo, quod sit species tactus sic quod et gustus percipiat qualitates tangibiles, et hoc modo est falsum quod gustus sit quidam tactus, imo gustus et tactus sunt diversae potentiae diversa obiecta respicientes. Alio modo potest intelligi quod gustus sit quidam tactus similitudinarie, et isto modo intelligit Aristoteles cum dicit gustum esse quemdam tactum: similitudo autem est quia sicut tactus non indiget medio extrinseco, ita gustus eo non indiget; ideo gustus, secundum hoc, videtur esse quidam tactus: nihil aliud dicit Thomas.

Ista responsio, licet sit conveniens, non tamen videtur ex toto satisfacere, quia si ideo gustus dicitur quidam tactus quia, sicut tactus, non indiget medio extrinseco, sed solo intrinseco, ita ut gustus; pari ratione olfactus dici posset quidam visus, quia, sicut visus eget medio extrinseco, ita olfactus: sed olfactus non dicendum quidam visus; nullibi enim hoc dixit Aristoteles, quare nec illa ratione assignata a Thoma gustus deberet dici quidam tactus.

Dices forte quod aeque bene olfactus potest dici quidam visus sicut gustus dicitur quidam tactus, licet Aristoteles dixerit de gustu et non de olfactu; sed licet ita posset dici, illa tamen responsio Thomae non quadrat responsioni quam dixit Aristoteles quod ideo gustus est quidam tactus, quia gustus est quidam humor, et humor est quoddam tangibile; et ita videtur velle Aristoteles quod ideo gustus est quidam tactus, quia percipit humorem qui est quoddam tangibile, seu perceptibile a sensu tactus. Unde, ut dixit Commentator, impossibile (est) quod gustus percipiat saporem nisi prius percipiat humorem, et ita non vult Aristoteles quod gustus dicatur quidam tactus ratione quam adduxit Thomas, sed ratione quam adduximus nos.

Ch. 229 recto Sed tunc stat altera difficultas quia humor non est sensibile proprium sensus tactus, quia sensibile proprium est quod per se sentitur ab uno sensu tantum: sed humor non solum a tactu percipitur sed etiam a gustu; quomodo ergo erit humor sensibile proprium, quare. Nec nostra responsio videtur sufficiens.

Ad hoc possent dari multae responsiones. Primo dicerem quod gustus non percipit illum humorem, sed cum gustus et tactus in lingua fundetur, in eodem nervo, ille nervus est qui percipit illum humorem, non autem gustus. Unde gustus non posset percipere saporem, nisi ille humifieret, nec ob hoc sequitur quod gustus percipiat talem humiditatem. Non enim sequitur: hic sensus non potest percipere sapores nisi mediante humiditate, sicut non sequitur: visus non percipit colores nisi habeat humiditatem, nam si distillaretur illa humiditas ab oculo, non posset oculus percipere colores, ergo visus percipit illam humiditatem, quare.

Sed ista responsio non videtur consona verbis Commentatoris, quia Commentator non dicit quod gustus non percipit sapores nisi humefiat, sed dicit nisi percipiat humorem, et ita vult Commentator quod sicut gustus percipit sapores, ita percipiat humorem. Ideo posset aliter dici quod Commentator erravit, et fuit illius opinionis, vel et aliter sustinendo Commentatorem, gustus, in materia gustus, percipit illum humorem et non potest gustus percipere sapores nisi illius materia scilicet nervus percipiat illum humorem. Ut etiam aliter dicatis quod gustus in rei novitate (veritate?) percipit illum humorem, et sic etiam percipit saporem, et non perciperet saporem nisi prius perciperet humorem. Et cum dicitur quod tunc humor ille non esset sensibile proprium sensus tactus, consequenter etc.; cum autem dicitur quod sensibile proprium est quod ab uno solo sensu

sentitur: dicitur quod sensibile proprium ab uno solo sensu sentitur per se et solitarie, sed bene potest tale sensibile ab alio sensu sentiri non solitarie, sed ut est coniunctum cum alio sensibili; et sic in proposito, licet humor percipiatur a gustu, non tamen ex hoc tollitur, quando sit sensibile proprium sensus tactus, quia a solo tactu solitarie percipitur, et non ut est coniunctus cum alio sensibili. Si autem percipiatur a gustu, non percipitur ab eo solitarie, sed ut cum eo est sapor, qui est obiectum proprium gustus. Et sic satis. Teneatis responsionem quam volueritis. Ch. 229 verso

. . . .

Utrum grave et leve sint substantiae.

. . . .

Modo in hoc quod dixit Commentator est dubitatio an grave et leve sint substantiae. Pro parte affirmativa est Commentator, qui expresse hoc fatetur; pro parte vero negativa sunt plurimae auctoritates Philosophi et rationes. Prima est auctoritas Philosophi quinto Metaphysicorum textu commenti, 15¹ ubi expresse dicit quod sicut caliditas et frigiditas sunt in tertia specie qualitatis, sic gravitas et levitas sunt in tertia specie qualitatis, non ergo sunt gravitas et levitas formae substantiales. Ch. 230 recto

Secunda auctoritas Philosophi est in secundo De generatione, textu commenti, ubi vult idem, quare. Aliquae auctoritates adducerem, sed quia in istis duobus locis, expressa intentione et per se determinat de gravi et levi, si vero alibi de hoc dicit aliquid, ut in septimo Metaphysicorum ex incidenti, et cum (?) non ex propria intentione, hoc modo, scilicet ideo, volo (vos) esse contentos his duobus rationibus. Rationes vero pro ista parte adsunt plures, prima vero est haec. Nulla contraria sunt substantiae, grave et leve sunt contraria, ergo non sunt substantiae. Alteram ponimus per Aristotelem in cap. de substantia, ubi dicit quod in substantia non est contrarietas, ergo quae sunt contraria non sunt substantiae. Illud idem dixit Aristoteles in quinto Physicorum. Quod autem grave et leve sint contraria ponimus per Aristotelem quarto Coeli et in secundo De generatione, quare. Secunda ratio est: nullum immediate productivum operationum est substantia. Propositio haec accipitur a Philosopho in De sensu et sensato, ubi dicit quod ignis, quatenus ignis, non est activus, (sed) quatenus calidus, et sic non vult Philosophus quod ignis concurrat ut agens immediatum et per se ad aliquam operationem effective, sed grave et leve immediate producunt motus ascensus et descensus, ut ponimus ex primo Coeli, ergo.

Tertia ratio. Nullum per se sensibile a sensu exteriori est subiectum. Ista est communis conceptio, et quasi una maxima, quia, ut communiter dicitur, sensus non se profundat usque ad substantiam rei. Verum est quod Commentator voluit quod sensus non in quantum sensus, sed in quantum sensus humanus, cognoscit substantiam. Sed Commentator in hac sua fatuitate deviat a veritate et sibi ipsi contradicit. Sed grave et leve per se sentiuntur secundum sententiam Aristotelis. Non enim est obiectum, sicut dicunt quidam paedagogi, quod grave et leve sentiuntur per accidens, quia Aristoteles vult quod contrarietas levis et gravis cum contrarietate calidi et frigidi faciat tactum esse plures sensus; quod non esset si grave et leve essent sensibilia per accidens; sensibilia enim per accidens non plurificant sensum, quare. Item videtur irrationabile quod substantia cognoscatur a sensu, quia vix intellectus potest Ch. 230 verso

cognoscere ipsam substantiam; imo, ut dixit Scotus, substantia non cognoscitur nisi per magnum discursum, licet in hoc opinio Scoti contradicat Aristotelem. Cum ergo laboret intellectus ad cognoscendam substantiam, irrationabile est concedere quod substantia a sensu cognoscatur, sive quatenus est sensus, sive quatenus est humanus; imo concedendo quod gravitas et levitas sint substantiae, non solum habemus concedere quod sensus, qualis talis sensus, sed qualis sensus, cognosceret substantias, quia non solum homo, sed etiam bestiae sentiunt gravitatem et levitatem. Item secundum fidem et secundum tenentes quod substantia non suscipiat magis et minus, non possumus tenere quod gravitas et levitas sint substantiae. Secundum fidem hoc sustineri non potest quia Eucharistia est gravis, quia videmus quod descendit, et tamen illa gravitas non est substantia, quia in Eucharistia non est aliquid de substantia, quod erat in illa antequam consecraretur, neque substantia corporis Christi est gravis; ergo gravitas a qua provenit ille motus descensus est accidens, et quaedam qualitas. Secundum etiam tenentes substantiam non intendi aut remitti, non possumus hoc sustinere quia gravitas et levitas suscipiunt magis et minus, et nulla substantia recipit magis et minus; ergo gravitas et levitas non sunt substantia, sed accidens. Sed quod ad Commentatorem qui expresse dicit quod sunt substantiae? Primo, possumus dicere quod Comentator erravit, nec est adhibenda fides ipsi Commentatori, quia in hac difficultate reperitur solus Commentator et in contradictione; in pluribus enim locis dixit oppositum, ubi voluit quod sint qualitates et non substantiae. Ideo possemus dicere, sicut dicunt legistae, quid quando inveniunt aliquem suorum doctorum in uno loco dicentem unum, et in alio oppositum, dicunt quod est una bestia, quia sibi contradicit; nec talis debetur sustineri, quia nescimus quam partem tenuerit pro firmo, cum in uno loco dicat unum
Ch. 231 recto et in alio contrarium, sicut nos possumus dicere; volentes tamen honorare Commentatorem, dicemus quod una et propria opinio Commentatoris est quod gravitas et levitas sint qualitates de tertia specie et non substantiae. Quod autem dixit Commentator in hac digressione, scilicet quod sunt substantiae, non dixit secundum propriam opinionem. Unde non possumus non mirari de quibusdam fatuis, quia adscribunt hanc opinionem Commentatori tamquam sit illius sententiae, quia solum in isto Commento hoc reperietis: in infinitis vero locis reperietis ipsum dicere quod sunt qualitates et accidentia non autem substantiae. Teneatur ergo pro firmo quod opinio propria Commentatoris est quod grave et leve non sint substantiae, sed qualitates de tertia specie. Sed dices si haec opinio est Commentatoris quomodo vocabitur sua ratio, quae probat quod tangibile non est unum obiectum, quia scilicet calidum et frigidum sunt in praedicamento qualitatis, grave vero et leve in praedicamento substantiae? Dicatur quod non probat illud per hoc, sed quia grave et leve habent diversum (modum) immutandi sensum tactus a calido et frigido, cum grave et leve immutant per motum localem, illa vero alia sine motu. Ideo ex diversitate modi immutandi sensum tactus sequitur pluralitas in ipso tactu.

Utrum grave et leve cognoscantur absque motu.

Circa idem commentum 107^m^ cadent difficultates, numquid grave et leve non cognoscantur nisi per motum ut vero (?) diceret Commentator. Videtur enim quod non possint cognosci sine motu locali, sicut experientia testatur, quia non sentimus an aliquid sit grave vel leve nisi illud ponderemus, ponderatio vero non fit nisi cum motu

locali. Haec etiam videtur sententia Commentatoris in digressione quae dicit quod non cognoscuntur grave et leve nisi mediante motu. In oppositum arguitur quod. cum motus sit sensibile commune, si non percipiatur grave aut leve nisi mediante motu, non sentiuntur nisi mediante sensibili communi; cum autem sensibile commune non percipiatur Ch. 231 verso sine sensibili contrario prius percepto, per quod ergo proprium sensibile perciperetur motus ille mediante quo cognoscimus grave et leve? Quod si dicatis quod sensibile proprium per quod motus cognoscitur sit calidum aut frigidum, hoc non videtur, quia possumus sentire gravitatem aut levitatem nulla harum qualitatum percepta, quod ergo erit proprium et per se sensibile per quod iste motus comprehenditur, non videtur esse nisi calidum, quare.

Ad hanc dubitationem consuevi alias aliter dicere, sed inveni unam aliam responsionem quae melior est quam illa alia. Dicendum ergo quod prius percipio hoc esse grave quam percipiam ipsum moveri, et sic de levi dicatur, et mediante gravitate percipio motum gravis qui est sensibile commune. Sed dices: quod dices ad Commentatorem quod dixit quod non sentitur gravitas aut levitas nisi mediante motu? Dico quod hoc non dicit Commentator si bene inspiciantur verba eius, sed dicit Commentator: non sentitur gravitas aut levitas nisi grave aut leve moveatur, et diceret: ergo non percipitur gravitas et levitas nisi mediante motu. Primum enim verum est, secundum vero falsum. Unde, licet motus sit prior natura quam perceptio illarum qualitatum, prius tamen illae a sensu cognoscuntur quam talis motus, quare.

. . . . Ch. 233 recto

Numquid sensus tactus sint plures.

Circa illam quaestionem. numquid sensus tactus sint plures secundum sit una potentia, factum est argumentum quod est tale: si tactus essent plures sensus, non tantum essent plures sensus exteriores, sed plures quam quinque; sed tantum sunt quinque sensus exteriores, ergo tactus non est plures sensus sed unus. Ratio est bona quia est contradictio talis facta ex destructione consequentis ad destructionem antecedentis. Argumentum declaratur, quum si sensus tactus non esset unus sed plures, ad minus essent duo sensus, quia minor numerus qui potest reperiri est numerus binarius; sed alii sensus exteriores a tactu sunt quatuor: visus, auditus, olfactus et gustus; modo duo et quatuor faciunt sex, ergo ad minus essent sex, et sic essent plures quam Ch. 233 verso quinque et non tantum quinque . . . . Aristoteles ubicumque loquitur de sensibus exterioribus et etiam Ecclesiastes dicit: peccasti in quinque sensibus; quare sequitur quod sensus tactus non sit plures sensus.

In oppositum est Aristoteles in capite hoc. Ad hoc argumentum difficile est respondere. Respondet enim Thomas quod sensus exteriores sunt tantum quinque, et sensus exteriores sunt plures quam quinque, nec ista contradicunt, quod declarat; nam sensus exteriores, secundum species, sunt plures quam quinque, quum tactus sunt plures secundum speciem, cum plures sint potentiae tactivae secundum speciem; et ita enumerando potentias tactivas cum aliis quatuor potentiis aliorum quatuor sensuum exteriorum, secundum speciem plures sunt quam quinque sensus exteriores, seu potentiae sensuum exteriorum. Secundum vero genus proximum, tantum sunt quinque sensus exteriores, quum potentiae tactivae conveniunt omnes in uno genere proximo, ratione cuius sunt ut una potentia: et sic

sensus, secundum genus proximum, fit unus sensus; et sic numerando tactum cum aliis sensibus sunt tantum quinque. Genus autem proximum secundum quod potentiae tactivae conveniunt seu in quo conveniunt et fiunt quodammodo una potentia, sunt (sic) quia omnes potentiae tactivae percipiunt proprias contrarietates, per se, per medium intrinsecum, et per accidens, per medium extrinsecum; et ideo quia omnes potentiae tactivae in hoc genere proximo. scilicet in uno modo percipiendi sua tangibilia, ideo ratione huius generis proximi, omnes fiunt ut una potentia et tactus fit unus sensus; secundum ergo speciem sensus exteriores sunt plures quam quinque, secundum vero genus propinquum sunt praecise quinque; et hoc modo loquitur Aristoteles de sensibus exterioribus cum dicit illos esse quinque, et non primo modo secundum speciem. Sed ista responsio licet videatur prima facie satisfacere, interius tamen perscrutanti videtur non
Ch. 234 recto posse stare, quia si concedis quod potentiae tactivae sint plures quam quinque, et una secundum genus proximum, quod sumitur ex modo sentiendi per se. per medium intrinsecum, et per accidens, per medium extrinsecum; si ista sit causa praecisa quare potentiae tactivae sint una potentia, quia scilicet omnes sentiunt per se. per medium intrinsecum, sequitur quod tantum essent quatuor sensus exteriores, quum, cum gustus et tactus eodem modo sentiunt, scilicet per medium intrinsecum, gustus et tactus essent unus sensus, quia conveniunt in uno genere proximo quod est sumptum ab uno modo sentiendi. Item non tantum quatuor, sed duo essent sensus exteriores. Probatur quia tres sensus, visus, auditus et olfactus sunt unus sensus, cum conveniunt in uno genere proximo sumpto ex eodem modo immutandi seu sentiendi. quia omnes illi tres sentiunt per se, per medium extrinsecum: gustus vero et tactus essent unus alius sensus, ut visum est, quare tantum duo essent sensus exteriores. Ideo Thomas in prima parte et in Quaestionibus disputatis dedit aliam responsionem et eum secutus est Aegidius hic in expositione. Dicunt enim quod sunt quinque sensus exteriores, quia sunt quinque modi immutandi ipsos sensus: sumuntur autem isti modi sic: quia in mutatione sensuum exteriorum, aut obiectum tantum specialiter immutatur, et ex isto modo immutandi sumitur una potentia quae est potentia visiva: aut obiectum realiter immutatur per motum localem, organum vero specialiter, et ex isto modo sumitur una alia potentia quae est potentia auditiva; aut obiectum convenienter immutatur per motum alterationis et organum specialiter, et ex hoc modo sumitur tertia potentia quae est potentia olfactiva, fit enim olfactio per fumalem evaporationem quae non est sine motu alterationis; in tactu vero et gustu est etiam immutatio realis ex parte obiecti, et ex parte
Ch. 234 verso organi et sensus, sed aliter et aliter. Omnia aliter immutantur tactus et aliter gustus, quia tactus immutatur realiter a qualitate propria et tangibili cuius est perceptivus: gustus vero realiter immutatur non secundum qualitatem propriam, sed secundum qualitatem alienam, quia immutatur realiter ab humore et specialiter recipit sapores. Non enim oportet quod si gustus habeat percipere dulcedinem, ut gustus fiat realiter (dulcis), sed bene oportet quod fiat actu humidus. Oportet autem quod, si debeat percipere caliditatem et alias qualitates tangibiles, ut tactus fiat actu calidus, frigidus et sic de aliis. Et ideo ex ista diversitate, quae est inter immutationem realem tactus et immutationem realem gustus, sumitur diversitas potentiae tactivae a potentia gustativa, et sic sumuntur isti duo sensus. Primum ergo ex istis quinque modis immutandi, quibus sensus exteriores contingit immutari, sumitur numerus sensuum exteriorum. Redeundo modo

ad propositum argumenti, dicunt quod potentiae tactivae in specie sunt plures; in genere tamen proximo omnes sunt ut una potentia, quia omnes potentiae tactivae conveniunt in hoc, quod eodem modo immutantur ut dictum est. Quare.

Licet in quarta responsione esset difficultas quam tetigi supra, dum legerem commentum de humido, quum dicunt gustum percipere. ad hoc ut species saporis comprehendat; quia, ut supra diximus, non videtur possibile quod gustus percipiat humorem, quia sensibile proprium est quod non contingit altero sensu sentiri: cum ergo humor sit sensibile proprium sensus tactus, quomodo possibile erit talis humor a gustu percipi? Sed de hoc satis dictum iam....

Verum circa hanc responsionem Thomae et Aegidii, insurgit multo maior difficultas: quia, licet verum sit quod, si tactus debeat percipere calidum, frigidum, humidum et siccum, (debeat eadem fieri) licet hoc de sicco non appareat; non enim mihi videtur, nec ita est quod si manus mea sentiat aliquid siccum ut manus mea fiat sicca; non tamen verum est in qualitatibus sequentibus quatuor qualitates primas. Nec si tango aliquid leve, manus mea fit levis, nec si durum dura, nec si molle mollis, nec si asperum aspera. Dicerem enim: hoc est extrema fatuitas; mihi videtur, quod ratione continui (?), quia asperum leve et aliae qualitates tangibiles sequentes primas qualitates non sunt qualitates activae, sed bene eas sequuntur; ideo non oportet quod si tango aliquid grave quod illud tale inducat gravitatem in manu mea, et sic de aliis et ita non videtur quod omnes potentiae tactivae habeant eumdem modum immutandi ut dicit Thomas, quia ut diximus, licet duae potentiae tactivae habeant eumdem modum immutandi, scilicet potentia perceptiva calidi et frigidi, et potentia perceptiva humidi et sicci, licet de sicco non videatur verum; aliae tamen potentiae habent modum immutandi. Ideo potentiae tactivae non possunt esse una potentia in genere proximo si deberet sumi genus proximum ab illo modo immutandi quem posuit Thomas in ipso tactu; quia, ut diximus, illud non potest esse unum genus proximum, cum non sit idem modus immutandi omnes potentias tactivas; ideo do aliam responsionem. Sustinendo itaque opinionem Aristotelis et ceterorum peripateticorum dicemus quod sumitur unitas in tactu penes unum genus proximum in quo omnes qualitates tangibilium conveniunt in hoc ad quod sunt differentiae corporum generabilium et corruptibilium......generabilia sunt ut dixit Aristoteles. Dicebat enim Philosophus quod obiecta sensus tactus sunt differentiae corporum generabilium et corruptibilium; hae autem sunt caliditas, frigiditas, humiditas, et siccitas, asper, lene, grave, et leve. Non sic autem est (de) quatuor obiectis aliorum sensuum. Nam non omne corpus generabile aut corruptibile est album vel nigrum, similiter nec dulce vel amarum, sed bene omne tale corpus aut calidum aut frigidum, aut humidum aut siccum. Et ideo secundum omne genus proximum, quod est differentia corporum generabilium et corruptibilium, obiecta sensus tactus sunt ut unum obiectum, et omnes potentiae tactivae sunt una potentia in genere proximo, et sic sensus tactus est unus sensus, licet, secundum speciem, potentiae tactivae sint plures et sic tactus fit sensus plures.

Ch. 235 recto

Ch. 235 verso

Sed est adhuc difficultas, quum ratio Aristotelis, quae probat quod tactus sit sensus pluralis, non videtur valere nec concludere quod intenditur. Arguebat enim sic Aristoteles. Illa potentia sensitiva non est una quae percipit plures contrarietates, ergo tactus non est una potentia sed plures. Modo obiiciendo quod ista ratio nulla sit, quia eodem modo, arguo de sensu communi quia sensus communis percipit plures

contrarietates, ut contrarietatem albi et nigri, dulcis et amari et alias contrarietates sensuum exteriorum, ergo sensus communis est pluralis sensus; consequens tamen est falsum, et contra Aristotelem, ut videbimus infra in capitulo proprio, ubi apparebit sensum communem esse unam potentiam: si ergo ratio mea non valet, nec etiam ratio Aristotelis valebit, quare non videtur sequi necessarie: sensu tactus percipi plures contrarietates, ergo sunt plures sensus.

Ad hoc dicitur communiter quod illa propositio: unius potentiae debet esse sola contrarietas, debet intelligi per se primo: non enim percipit sensus communis aliquam contrarietatum primarum per se primo, ut contrarietatem calidi et frigidi, dulcis et amari, sed per se primo percipit unam contrarietatem communem innominatam quae ex. gr. dicatur a et b. Non sic autem est de tactu, quum tactus per se primo percipit omnes contrarietates tangibiles. Ideo ratio valet de tactu quum per se primo percipit plures contrarietates, non valet autem de sensu communi, quum sensus communis non est per se primo perceptivus plurium contrarietatum, sed per se primo percipit unam
Ch. 236 recto contrarietatem innominatam. Sed ista responsio non videtur sufficiens quum ista dicam de tactu, quod scilicet tactus non per se primo comprehendit illas contrarietates, sed per se primo tactus est perceptivus unius contrarietatis innominatae, quae similiter vocetur a et b; et ita sicut sensus communis est unus, ita sensus tactus erit unus. Dixit Thomas, in prima parte, in Quaestionibus disputatis, quod probabiliter potest teneri quod sensus tactus sit unus sensus, nec aliqua ratio demonstrativa est in apprehensione; sed quod dicemus sustinendo Aristotelem? Sustinendo opinionem Aristotelis dicemus, quod non est eadem ratio de sensu communi et de tactu, quia non est eadem ratio de servo et de domino, quia enim sensus communis est sensus interior, et communis virtus pro eius unitate non requirit unitatem contrarietatum; imo stat cum unitate eius pluralitas contrarietatum; modo in sensu particulari et exteriori est bene necessarium quod, si sensus est unus, debeat esse unius contrarietatis tantum per se primo perceptivus. Cum ergo tactus sit sensus particularis et exterior, si non erit unius contrarietatis tantum per se primo perceptivus, non erit unus sensus; modo, ut apparet, sensus tactus est per se primo perceptivus plurium contrarietatum, ut contrarietates calidi et frigidi et similiter contrarietates humidi et sicci, quorum nulla ad alteram reducitur, quare. Ideo necessario tactus debet poni plures sensus non autem unus; non autem est sic de sensu communi.

Sed adhuc contra nostram determinationem insurgit difficultas, quam (fugiemus) fugiendo ad sensum particularem, quod si talis sensus percipit plures contrarietates est plures sensus, et si percipit tantum unam contrarietatem est sensus unus. Modo obiiciendo dicet quis quod non possumus ad hoc fugere, quum visus est una potentia particularis, et tamen percipit sua obiecta quae magis distant quam obiecta sensus tactus, visus enim perceptivus est coloris et lucis; modo magis distant lux et color, quam calidum et frigidum, humidum et siccum et quam aliae diffe-
Ch. 236 verso rentiae, seu contrarietates qualitatum tangibilium, quum lux est qualitas aeterna, color vero est qualitas non aeterna; omnes autem qualitates tangibiles sunt generabiles et corruptibiles; modo plus differunt aeternum et corruptibile, quam corruptibile et corruptibile; ergo color et lux magis differunt quam qualitates tangibiles, seu contrarietates earum ad invicem differant; non ergo est concludendus sensus tactus

esse plures sensus ex eo quod est sensus particularis perceptivus contrarietatum plurium omnino distinctarum, quia videmus quod visus est una potentia ut communiter conceditur, et tamen visus est una potentia particularis percipiens sua obiecta magis differentia quam obiecta et contrarietates sensus tactus, quare. Ad hoc dari possunt duae responsiones secundum quod duae sunt opiniones de luce. Prima responsio est secundum tenentes quod lux sit idem subiecto quod color, licet color et lux formaliter distinguantur; nam secundum istos, color nil aliud est nisi lux obumbrata, et ista lux et color sunt idem subiecto et materialiter, distinguuntur autem formaliter, quia lux est lux pura, color vero lux non pura. Secundum ergo hanc responsionem negatur quod color et lux magis differant quam contrarietates tangibiles, imo sunt unum et idem subiecto, licet formaliter distinguantur. Secundum vero alteram opinionem quae tenet quod non sint realiter idem color et lux, est dicendum quod in comparatione ad ipsos sensus magis differunt obiecta tactus, quam lux et color, licet in se et essentialiter magis differunt lux et color quam obiecta tactus, ut probat argumentum. Quomodo autem in comparatione ad ipsos sensus altera est diversitas inter calidum et frigidum, et humidum et siccum, verbigratia, quam inter lucem et colorem, declaro, quia comparando lucem et colorem ad visum, lux et color se habent in quadam analogia; primo enim percipitur lux dein color: color enim mediante luce perci- Ch. 237 recto
pitur, ut supra dixit Aristoteles, cum dicebat: color est actus diaphani secundum actum in actu illuminati, ut exponebat Commentator, et sic color percipitur mediante luce. Modo in contrarietatibus tangibilium non est talis analogia quum omnes tales contrarietates per se primo percipiuntur a tactu, nec una percipitur mediante alia, ideo remanet quod tactus sit plures, licet sensus visus sit unus sensus.

Sed circa totum quaesitum est una difficultas per se et scorsum distincta ab his quae hucusque dicta sunt, quia non videtur omnino necessarium quod tactus sit una potentia et unus sensus, non autem plures, quum illa potentia, quae indicat circa plures contrarietates est una potentia; sed tactus indicat circa plures contrarietates, per tactum enim et non per alterum sensum iudicamus an hoc sit calidum, frigidum, humidum et siccum; ergo sensus tactus est unus sensus et una potentia. Hac ratione utitur Philosophus hic inferius, ubi probat quod datur alius sensus a quinque sensibus, qui est sensus interior, quare. Ad hoc dicatur quod non est tactus qui ponit differentiam inter tangibilium contrarietates, neque est una aliqua potentia tactiva, quae afferat iudicium de pluribus quam de una contrarietate tangibilium, sed sensus communis est qui de omnibus illis indicat. Decipimur autem nos et credimus quod sit sensus tactus (illud) quod de omnibus illis iudicet, quum potentiae tactivae concurrunt initiative, sed non principaliter ad hoc iudicium.

Cum enim unaquaeque potentia percipit suam contrarietatem, sunt occasiones sensui communi ut omnes illas contrarietates comprehendens de illis iudicet; ideo cum potentiae tactivae sunt ut principium occasionale huius iudicii, credimus nos quod hoc iudicium fiat ab una potentia tactiva, sed non est ita. Ideo error est in ista existimatione. Sed rursus instabit quis nostrum quando ita dicam quod visus non est qui indicat de istis coloribus, sed dicam quod est sensus communis, qui affert hoc iudicium, et ponit differentiam inter unum colorem et alterum, sicut tu dicis Ch. 237 verso
de tactu, sed secundum communem existimationem visus est, quod indicat de istis

coloribus; ergo et tactus indicabit de omnibus qualitatibus tangibilibus et sic tenebimus quod sit una potentia tactiva, quae omnes qualitates tangibiles comprehendat, ad hoc ut inter illas possit ponere differentias et convenientiam. Dici possit primo concedendo quod verum est quod non est visus qui iudicat de coloribus, sed est sensus communis; visus autem solum initiative concurrit ad hoc iudicium, sicut quod dicebatur de tactu. Vel aliter dicatis quod visus est qui ponit differentiam inter ipsos colores, tactus autem non est qui ponit differentiam inter tangibiles qualitates, quum est aliqua diversitas in visu et tactu: sed super hoc considera tu.

Utrum sensus tactus sint finiti vel infiniti.

Cum determinatum sit in praeterita quaestione quod sensus tactus est plures, oportet secundo loco videre an sensus tactus sint infiniti, an finiti et quia clarum est quod non sunt infiniti, ergo finiti. Ideo cum sint finiti quaerimus de modo eorum, quot scilicet sint sensus tactus, seu potentiae tactivae. In hoc quaesito reperiuntur multae ac variae opiniones. Aliqui tenuerunt quod duae tantum essent potentiae tactivae, aliqui quod quatuor, aliqui quod quinque, alii sex, alii septem, ut diximus, ergo. Una est opinio quae tenet quod potentiae tactivae sunt tantum duae, una quae est perceptiva calidi et frigidi, et mediorum, alia quae est perceptiva humidi et sicci et intermediorum. Aliae vero contrarietates tangibilium aut reducuntur ad has duas contrarietates primas et ab eisdem percipiuntur potentiis tactivis, aut sunt sensibilia communia. Unde potentia perceptiva humidi et sicci perceptiva est duri et mollis,
Ch. 238 recto quum durum siccum est, molle vero est humidum. Ideo per eamdem potentiam hanc contrarietatem comprehendimus per quam comprehendimus humidum et siccum; de gravi autem et levi dicit haec opinio quod sunt sensibilia communia, ut videtur dixisse supra Commentator, ubi dicit quod ista duo percipiuntur sine motu: et ita cum motus sit sensibile commune, et grave et leve aut sunt motus, aut non percipiuntur nisi mediante motu, erunt ergo grave et leve sensibilia communia: de aspero autem et leni aliqui dicunt quod reducantur ad humidum et siccum, quia asperitas, scilicet in qua una pars supereminet alteri, provenit ex siccitate: lenitas vero ubi omnes partes sunt aequales et nullum alteri supereminet, provenit ab humiditate et ita reducitur haec contrarietas ad contrarietatem quae est in humido et sicco. Ponimus ergo, secundum hanc opinionem, qualiter omnes contrarietates tangibilium percipiuntur a duobus potentiis tactivis, et ita quod tactus sit tantum duo sensus. Aliquibus autem non placuit haec opinio, et primo quoad hoc quod diximus de duro et molli, quod reducuntur ad humidum et siccum, quia non cognoscimus durum per solam siccitatem; non enim cognoscimus aliquid esse durum ex eo quod est siccum, sed ex eo quod est comprehensivum (compressivum?) a tactu non cedit tactui; similiter nec percipimus aliquid esse molle percipiendo illud esse humidum, sed ex eo quod videmus illud cedere tactui, et sic haec opinio videtur falsa.

Nec stat talis opinio cum mente Commentatoris, quia in hoc capite Commentator vult quod per aliam potentiam percipiantur omnes hae qualitates tangibilium. Unde, secundum ipsum, alia est potentia calidi et frigidi, alia humidi et sicci, alia gravis et levis; non autem secundum eius intentionem potentia perceptiva calidi et frigidi, et potentia perceptiva humidi et sicci sunt potentiae perceptivae omnium aliarum

contrarietatum tangibilium, quare secundum sententiam Commentatoris non tantum sunt duae potentiae tactivae, sed plures quam duae. Quod etiam dixit haec prima opinio Ch. 238 verso de gravi et levi, quod sunt sensibilia communia et non percipiuntur nisi mediante motu, non videtur esse ad mentem Aristotelis, quum hoc numquam posuit Aristoteles, sed ista enumerat inter differentias tangibilium, tamquam obiectum proprium sensus tactus, neque videtur forte necessarium quod percipiatur motus, si debeat gravitas et levitas comprehendi: quia si ista duo perciperentur mediante motu, cum motus sit sensibile commune, per quod percipietur ipse motus? Aut enim per sensibile proprium, aut per sensibile commune; sed non videtur quod motus percipiatur mediante sensibili proprio, neque mediante sensibili communi. Non videtur ergo quod si debeam grave et leve comprehendere, (oportere) ut motum ipsum comprehendam. Quod autem dixit haec opinio de aspero et levi, quod scilicet reducuntur ad figuram, videtur esse satis tolerabile dictu. Quia ergo haec opinio videtur in multis deficere, ideo altera reperitur opinio quae tenet quod potentiae tactivae sunt quatuor. scilicet: prima quae percipit contrarietatem calidi et frigidi, secunda quae percipit contrarietatem humidi et sicci, tertia quae percipit contrarietatem gravis et levis, quarta quae percipit contrarietatem duri et mollis. De aspero autem et de leni non ponitur potentia ab illis quatuor distincta, quae talis contrarietatis sit perceptiva, quia haec aut reducuntur ad figuram, aut ad contrarietatem quae est in humido et sicco, et ideo percipiuntur ab illa potentia, quare.

Aliqui alii, non contenti his quatuor potentiis tactivis, ponunt unam aliam potentiam tactivam, quae attenditur penes dolorem et laetitiam. Ratio autem cur ponant hanc potentiam tactivam, est quia per tactum cognoscimus delectationem et tristitiam, sed non per aliquam potentiam determinatam ista cognoscimus; quia aliquando sentimus delectationem aut tristitiam, et tamen (non) comprehendimus calidum et siccum, Ch. 239 recto durum et molle: sicut si quis vestrum pingat papillas mulieris, ex illo tactu sentietis magnam delectationem, et tamen in tali delectatione non sentietis an i l quod tangitis sit calidum, frigidum, aut humidum et siccum, aut grave et leve. Similiter si quis patiatur magnum dolorem sentit maximam tristitiam, et in percipiendo dolorem sentit quanta est (sic), quum nescit an sit calida vel frigida, humida vel sicca: ergo delectatio et tristitia percipiuntur per tactum, et clarum est ad sensum; et cum non percipiatur ab aliqua quatuor potentiarum, videtur esse necessarium ponere quintam potentiam, quae sit delectationis et tristitiae perceptiva. Istam opinionem insequentes inter se diversificati sunt; quia quidam volunt quod haec sit tantum una potentia tactiva dispersa per totum animal, aliqui vero volunt quod sint duae potentiae, una quae est in membris genitalibus, et haec potentia percipit maximam delectationem, quae possit esse in ipso tactu: delectatio enim quae datur in actu venereo est tanta, ut dixit Divus Hieronimus, ut si angeli coirent, dum essent in concubitu, obliviscerentur de omnibus rebus.

Aliqui alii ponunt aliam potentiam tactivam in gutture, et haec perceptiva est delectationis in gustu secundum contemperantiam cibi, in qualitatibus primis, secundum quam ipsum cibum est conveniens animali; ista autem delectatio gulae est ibi vere et proprie delectatio, sed non est tanta quanta in venereis. Cum autem istae duae delectationes non sunt in quacumque parte nostri corporis; sed unaquaeque illarum

fit in certo et determinato loco; ideo posuerunt isti has duas virtutes sensitivas partiales in membris nostri corporis, unam scilicet in membris genitalibus et alteram in gula. Aliqui alii ponunt tertiam potentiam perceptivam tristitiae et laetitiae, quam
Ch. 239 verso dicunt esse dispersam per totum corpus animalis, et ista tertia potentia est perceptiva laetitiae et tristitiae, quae fiunt in toto corpore, sicut quando habemus scabiem, sentimus magnum pruritum per totum corpus, quem cum quaerimus manu amovere, carpendo ipsam cutem, sentimus magnam delectationem per totum corpus; verum post hanc delectationem quae est in pruritu, insequitur magnus dolor et tristitia, qualiter non est in delectatione venerea et delectatione gulae; nec ista delectatio est tanta, sicut sunt illae duae. Licet Conciliator fuerit vir magnus, mihi tamen videtur quod ista sua opinio ponens illam quintam potentiam tactivam, quae est perceptiva laetitiae et doloris sit contra Aristotelem, quum si, praeter illas quatuor potentias, esset ponere hanc quintam potentiam, Aristoteles fuisset valde diminutus, quum Aristotelis (sit sententia), ego credo quod sit in textu commenti 119, quod obiecta tactus sunt differentiae corporum generabilium et corruptibilium. quatenus generabilia et corruptibilia, quod non est de dolore et tristitia; neque Aristoteles in hoc loco, neque alibi ut in quinto De animalibus enumerat dolorem et tristitiam inter obiecta tactus, sed bene enumerat semper alias contrarietates. Argumentum tamen hoc non est demonstrativum sed probabile, quia posset respondere Conciliator quod Aristoteles solum enumerat obiecta tactus magis famosa. Secunda ista opinio non videtur nimis sufficiens, quia non potest bene evadere difficultates, quia cum tactus, secundum Conciliatorem, dolorem sentiat, tactus cognoscet se dolere et sic cognoscet tactus suam operationem propriam. quae est sentire, quare tactus erit virtus reflexiva sui super se, quod est falsum. Tertio deficit haec opinio, quum, licet laetitia et dolor non fiant sine cognitione tactiva, non tamen ista duo sunt operationes potentiae tactivae, sed operationes
Ch. 240 recto apprehensivae, quae est una virtus distincta a virtute tactiva; ideo cum dolor et tristitia non sentiantur a virtute tactiva, sed ab apprehensiva, non est ponenda illa quinta potentia tactiva, quae habeat laetitiam et dolorem comprehendere, quare nullo modo potest stare opinio Conciliatoris. Quare puto quod melius sit tenere quod tantum sint quatuor potentiae tactivae. Pro solutione autem argumenti Conciliatoris, est tria considerare in ipso dolore aut laetitia: primo causam doloris et tristitiae (sic), secundo res quae est dolor, vel laetitia, tertio cognitionem doloris et laetitiae. Tunc dico quod causa laetitiae est impressio conveniens in ipso tactu, causa vero tristitiae est mala et disconveniens impressio facta in ipso tactu a tangibili, et haec causa percipitur ab ipso tactu. Tristitia vero et laetitia sunt qualitates factae, seu genitae in virtute apprehensiva, quae qualitates insequuntur cognitionem tactivam, scilicet illarum passionum convenientium aut disconvenientium. Unde si tactus cognoscat impressionem sibi illatam a tangibilibus sub modo convenientiae, virtus apprehensiva, quae sequitur cognitionem tactivam, laetatur: si vero tactus cognoscat impressionem sub modo disconvenientiae, virtus apprehensiva contristatur; neque ex hoc quod virtus apprehensiva dolet, aut tristatur (sic) ex convenienti, aut disconvenienti impressione facta in tactu, oportet ut ipse cognoscat laetitiam aut dolorem; non ergo est necessarium ponere quintam potentiam tactivam ex eo quod laetamur aut tristamur, aut ex eo quod cognoscimus laetitiam aut tristitiam, sicut posuit Conciliator, quia, ut diximus, non est

potentiae tactivae laetari aut tristari, sed bene potentiae tactivae est percipere qualitatem impressam convenienter aut disconvenienter, ex qua convenienti aut disconvenienti impressione originatur dolor et tristitia, quare argumentum Conciliatoris nul- Ch. 240 verso
lius est valoris. Sed dices: tu ponis quod tactus non est qui doleat, sed tamen oportet quod virtus tactiva sit in operatione, si virtus apprehensiva habeat dolere aut tristari. Sed contra: quia in usu venereo maxime laetamur, et tamen non sentimus calidum, frigidum, humidum et siccum, ergo non oportet virtutem tactivam esse in operatione dum percipimus laetitiam: similiter dicatur de dolore. Quomodo ergo hoc reducis ad aliquam quatuor potentiarum tactivarum cum a nulla potentia tactiva percipiatur? Illud argumentum reputatur insolubile, sed istud argumentum aeque bene vadit contra Conciliatorem quam contra nos: quum licet Conciliator ponat quod laetitia et tristitia sint qualitates tactivae, quae percipiuntur ab illa quinta potentia: oportet tamen ut det causam ipsius delectationis, aut contristationis, quod prius debeat cognosci ab aliqua potentia tactiva; non possunt autem creari laetitia et tristitia, nisi a primis quatuor qualitatibus; ergo oportet illas esse cognitas ab aliqua potentia tactiva, et ita oportet etiam concedere, quod virtus tactiva perceptiva calidi et frigidi, et virtus perceptiva humidi et sicci sint in operatione; si illa scilicet quinta potentia debeat percipere laetitiam et tristitiam, quia laetitia et tristitia non fiunt sine cognitione praecedente: quare aeque bene contra Conciliatorem procedit argumentum factum de venereis sicut contra nos, quia in (hoc) casu sentitur maxima delectatio, et tamen non sentitur calidum, frigidum, nec humidum et siccum; quare ideo oportet solvere argumentum pro nobis, et pro ipso Conciliatore. Dico ergo itaque quod in actu venereo, ubi sentimus tantam delectationem, sunt calidum, frigidum, humidum et siccum reducta ad temperamentum, sed tamen tactus non cognoscit an hoc sit calidum an frigidum, humidum an siccum; nec hoc inconvenit, sicut videmus quod boni coqui Ch. 241 recto
faciunt quandoque sapores adeo delicatos ut nescimus an sint dulces, aut alicuius alterius certi saporis; similiter pictores, admiscendo varios colores ad invicem, faciunt unum quoddam quod non est albedo, neque nigredo, nec per visum iudicamus nos illud esse albedinem aut nigredinem, sed percipit visus unum quoddam, quod nescit an sit album aut nigrum. Bene tamen cognoscit visus quod illud tale commixtus est color, sed quis color sit, non potest discernere, et similiter de tactu in venereis; in emissione enim seminis illa delectatio creatur ex commixtione temperata calidi et frigidi, nec sentio an ibi sit calidum (vel) frigidum. Sed contra hanc responsionem insurgit difficultas, quia diximus quod in emissione seminis est caliditas, et tamen non cognoscit tactus an illud contemperamentum sit calidum, frigidum; sed (item) contra, quia si ita esset, sequeretur quod sensus deciperetur circa proprium sensibile, quod est contra sententiam Aristotelis superius, ubi dixit: quod sensibile proprium est quod ab uno sensu contingit sentiri, et circa ipsum non decipitur sensus; quia in illa emissione seminis est calidum, frigidum et tamen tactus non percipit calidum ibi existens. Si vellem ad hoc dare responsionem communem, facile evaderemus argumentum, dicendo quod sensus non decipitur circa proprium sensibile secundum genus, sed bene decipitur visus (non) quum color, sed quum est hic vel ille color ut albus vel niger. Ita dicerem quod tactus in emissione seminis non decipitur in iudicando an ibi sit qualitas prima, sed bene decipitur in indicando quae illarum quatuor sit ibi, sed quia

haec responsio non est ad mentem Commentatoris ut iam diximus, ideo do aliam
Ch. 241 verso responsionem quam iudico esse veram, et ad mentem Aristotelis et Averrois. Dico ergo quod tactus non decipitur circa proprium obiectum secundum genus, nec secundum speciem, similiter nullus alius sensus, si salventur tres conditiones positae a Themistio: scilicet debita distantia sensibilis ab ipso sensu, debita dispositio ex parte organi, et debita dispositio ex parte medii. His tribus servatis, non decipitur sensus circa proprium sensibile, sed bene decipitur altera earum deficiente, et sic est in actu venereo; decipitur enim sensus tactus quia ibi est defectus ex parte organi, et propter talem defectum non potest tactus rectum iudicium afferre de illo sensibili; hic autem defectus potest propter alteram duarum provenire. Secunda causa est maxima delectatio, seu appetitus et passio: passiones enim corrumpunt iudicium, ex nimio enim dolore aut laetitia potest tactus impediri a recto iudicio. Altera causa est, quia, sicut si oculus habet colorem citrinum, sicut habent aegrotantes febre colerica, talis visus quodcumque videt indicat citrinum propter indispositionem organi visus, seu oculi, sic dico quod in tactu, ex eo quod in emissione sunt quatuor qualitates multum commixtae cum emittitur semen, una species confundit aliam et non permittit tactum rectum afferre iudicium de altera. Illud ergo commixtum ex quatuor primis qualitatibus percipitur a potentia perceptiva calidi et frigidi, et a potentia perceptiva humidi et sicci. Sed non recte percipitur calidum et frigidum; quare salvatur quod potentia tactiva sit in operatione dum apprehensiva laetatur aut tristatur, et Conciliator, indicio meo, ad hoc idem debet devenire. Sed dices: ex toto non solvitur difficultas quam tu non potes negare, quando sentiamus dolorem et laetitiam: et tunc
Ch. 242 recto stat argumentum Conciliatoris: quum cognoscimus dolorem et laetitiam et non per aliam potentiam quam per potentiam tactivam, non per aliam quatuor dictarum potentiarum, ergo debet dari quintam potentiam tactivam quae cognoscet laetitiam aut tristitiam. Quare si non esset auctoritas Aristotelis, adherirem opinioni Conciliatoris: sed quia Aristoteles numquam posuit laetitiam et tristitiam inter obiecta potentiarum tactivarum, ideo puto esse aliter dicendum, quae scilicet sit potentia cognoscitiva doloris et laetitiae. Pro quo debetis scire quod circa hoc sunt variae et diversae opiniones, quae scilicet sit virtus cognoscens laetitiam aut dolorem. Gentilis in secundo, ibi in illa parte Doloris, et Jacobus de Forlivio (qui) est eum insecutus dicunt quod virtus cognoscitiva doloris et laetitiae est sensus communis. Ugo vero Senensis ponit quamdam imaginativam imperfectam dispersam per totum corpus quae cognoscit dolorem et laetitiam. Conciliator vero vult quod sit illa quinta potentia tactiva, et sic circa hoc quod sit potentia cognoscitiva doloris et laetitiae sunt opiniones (?) indicabiles (judicabitis?) autem quae sit melior; quae enim opinio sit vera Deus scit; sed mihi videtur quod tristari aut laetari non sit operatio virtutis tactivae, sed est operatio apprehensivae, quae virtus, in sua operatione, insequitur cognitionem potentiarum tactivarum, quae sunt in operatione. A qua vero virtute cognoscatur laetitia, et tristitia sum cum Ugone aut Jacobo, nullo modo cum Conciliatore. Quare.

Et sic Deo duce expliciunt quaestiones Maximi Philosophi Ponponatii Mantuani super tres libros Aristotelis de Anima.

SUPPLEMENTA QUARUMDAM QUAESTIONUM QUAE PRIUS IMPERFECTE TRADITAE SUNT.

Utrum nobilitas scientiae sumatur a nobilitate subiecti vel a certitudine demonstrationis. Ch. 248 recto

Circa quaestionem illam primi De anima, numquid nobilitas scientiae sumatur a subiecti nobilitate, vel a certitudine demonstrationis, et praecipue contra rationem quae tenet quod a nobilitate subiecti sumatur nobilitas scientiae; circa quam rationem dubitatur, quia haec responsio non videtur vera, nam magis videtur quod perfectio scientiae est sumenda a certitudine quam a nobilitate subiecti.

Ratio satis evidens est, quia cum certitudo sit qualitas, et se habeat ut forma, subiectum vero ut materia; modo forma est perfectior materia; ideo, cum perfectio certitudinis sit ut forma, perfectio vero subiecti ut materia, altior et nobilior erit perfectio certitudinis, quam subiecti, (et) sequeretur quod scientiae, quae sunt de eodem subiecto essent aequaliter perfectae, quod est falsum; quia si una scientia consideraret Deum in quantum est intelligens, et alia in quantum est primus motor, valde perfectior est scientia quae consideret Deum in quantum est intelligens, quam illa quae consideret Deum in quantum est primus motor. Contraria videtur nota, quia istae duae scientiae considerant de eodem obiecto, ergo sunt eiusdem perfectionis, cum perfectio scientiae attendenda sit penes perfectionem in subiectis. Tertio arguitur: data illa positione, sequeretur, quod scientia quae esset de subiecto infinitae perfectionis, illa scientia esset infinita, contraria tenet quod si subiectum est aliquantisper perfectum, scientia est aliquantisper perfecta, et (si) subiectum sit in duplo perfectius, scientia erit in duplo perfectior et ita procedendo; ergo si subiectum sit infinitae perfectionis, scientia illius erit infinite perfecta: sed contra est falsum quia Metaphysica et Theologia quae considerant de Deo sint infinitae, quia cum tales scientiae sint qualitates in nostro intellectu, qui est actu finitus, non possunt esse infinitae, aliter finitum actu reciperet actu infinitum; tamen quia soli Deo conceditur infinitas perfectionis, sustinendo Thomam, dicitur vel primum: cum dicis quod nobilitas sit a certitudine demonstrationis nego. et cum probas quia certitudo se habet ut forma, cum sit qualitas, perfectio vero obiecti ut materia; modo forma est nobilior materia; dico quod illa propositio: forma est nobilior materia, intelligenda est in eodem genere; itaque si aliquo duo sint eiusdem generis quorum unum se habeat ut forma, alterum vero ut materia; illud quod se habet ut forma est nobilius eo quod se habet ut materia, sed si sunt diversorum generum, (dico) quia, ut dictum est, obiectum se habet ut substantiale, et certitudo ut accidentale. Ad argumentum, cum dicis: sequeretur quod scientiae quae essent de eodem subiecto essent aequaliter perfectae: dicas quod illa propositio: perfectio scientiae attenditur penes subiectum, habent intelligere de subiecto formali. Ad argumentum ergo non inconvenit id quod deducitur si illae scientiae sint de eodem subiecto formali et eodem modo considerato, sed non sunt duae scientiae quae eodem modo considerant Deum; nam una scientia est, quae considerat Deum

Ch. 248 verso

in quantum est intelligens, alia vero quatenus primus motor. Prima consideratio est valde perfectior, quia Deus ut intelligens habet rationem perfectiorem quam ut primus motor. Ad tertium, si teneamus non esse aliquid infinitum in actu, tunc falsum esset quod scientia Dei esset infinita, et sic faciliter solveretur argumentum; sed quia fides catholica tenet Deum esse infiniti (sic), ideo oportet respondere ad argumentum, quod est valde difficile. Ideo isti negant similitudinem ut primum in quaestione principali, quia dicunt quod licet Deus sit infinitus tamen finite comprehenditur, ergo. Ad quod aliqui dicunt negando consequentiam. Ad probationem, dicunt ad anteriorem negando eam, quia secundum quod isti dicunt, non oportet probatio-
Ch. 249 recto nem scientiae adaequari praecise perfectioni obiecti, et ita falsum est quod assumebatur, quod si obiectum sit perfectionis ut duo, quod scientia illius sit perfectionis ut duo, et sic de aliis, quare non sequitur: obiectum est infinitae perfectionis, ergo scientia illius est infinita. Ratio et fundamentum huius opinionis est quia intelligens non potest perfecte intelligere Deum, neque est capax infinitatis Dei, et sic neque scientia Dei est infinita.

. . . .

Utrum anima sit immortalis secundum Aristotelem.

Circa commentum duodecimum dubitatur et moveo quaestionem quam etiam tetigi in quaestione mea de immortalitate animae, quia tenent Thomas et Commentator, quod secundum Aristotelem anima intellectiva sit immortalis, licet diversificetur in eorum positione. Tunc arguo, sic abiiciendo animam esse immortalem secundum Aristotelem. Si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, ipsa anima est inseparabilis a materia, sed intelligere non est sine phantasia ergo anima non est separabilis a corpore. Ratio est conditionalis cum positione accidentis, qualiter argumentum valet de forma. Prima propositio est Aristotelis in textu 12°, secunda etiam est Aristotelis, quod apparet per ipsum, ubique locorum ubi loquitur de ipso intelligere, et in tertio De anima, quod intelligere non potest esse sine phantasia, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari: hoc idem habetis ab ipso Philosopho in quinto De sensu et sensato, et in primo Posteriorum et in infinitis locis, nec prohibemur quod in breviori propositione non acceperim illa duo, sed solum illud ultimum « anima non est sine phantasia », quia idem est ac si adeo illa accipiam, cum ab una parte disiunctive ad
Ch. 250 verso totum valeat argumentum; quare sequitur quod anima sit mortalis. Sed dices quod illa absolute est falsa, quia solum est verum de ipso intelligere animae nostrae pro hoc saeculo, non autem pro alio statu; vel secundum Averroem, solum habet veritatem illam brevior de intelligere animae nostrae secundum quod anima est naturalis forma, non autem secundum quod se intelligit, quia in ista intellectione non indiget phantasmate. Sic ergo illa secundum Thomam est vera in hoc statu, non autem in alio in quo nostrum intelligere est sine phantasia; secundum vero Averroem est vera secundum quod nobis est forma, non autem secundum quod se intelligit. Sed contra, quum ista dicta Thomae et Averrois praesupponunt animam esse immortalem, sed hoc est quod inquiritur, utrum, scilicet, sit immortalis et utrum habeat aliquam talem operationem. Sed dices, ut dicit Thomas, quod oportet primo probare utrum anima sit immortalis et abstracta, deinde probare utrum habeat operationem propriam. Sed dico: si ita est, quod somniavit Aristoteles in textu 12°,

quod ista quaestio est necessaria ad cognoscendum abstractionem animae, similiter et Commentator quod oportet ponere ante oculos nostros utrum anima habeat aliquam operationem sibi propriam necne, si volumus cognoscere abstractionem animae? Si enim prius oporteret probare quod anima sit immortalis et dein, hoc habito, quod habemus aliquam talem operationem propriam, quomodo quaestio quaerens de anima utrum habeat operationem aliquam propriam sibi, esset necessaria ad cognoscendum quod anima est abstracta, cum Aristoteles dicat oppositum, ut diximus? Similiter non oporteret ponere istam quaestionem ante oculos nostros, scilicet utrum habeat operationem aliquam sibi propriam, in volendo cognoscere qualitatem abstractionis animae ad probandum quod anima intellectiva sit immortalis in textu quinto et sexto et septimo. Prima ratio quia recipit omnes formas materiales, et secunda ratio quia intelligere non est in organo, cum non intelligat anima cum hic et nunc. Çb. 251 recto
Tertia ratio quia in hoc est differentia inter sensum et intellectum, quia sensus post magnum sensibile non comprehendit minus sensibile, intellectus autem post magnum sensibile, intelligibile apprehendit etiam minus intelligibile: ex quibus concludit (concluditur!) quod anima nostra est immortalis. In omnibus enim (autem?) istis rationibus supponit Aristoteles quod egeat corpore tanquam obiecto, ergo in omnibus istis supponit Aristoteles quod anima sit mortalis. Vultis videre quod ad principia Aristotelis sequatur quod anima non possit separari a corpore? Quia ponit Aristoteles in definitione illius corpus organicum, ergo vult Aristoteles quod anima intellectiva, sicut et aliae animae, sit virtus organica; ergo secundum Aristotelem anima semper est cum corpore, et ita non potest a corpore separari. Dices forte quod non oportet ad sciendum animam esse immortalem scire an habeat aliquam operationem propriam et abstractam, sed voluit Aristoteles quod, si perfecte debeamus scire quod anima sit immortalis, oportet scire quod nec egeat corpore tanquam subiecto, et ita non est necessarium scire ista secundo De anima, ad sciendum animam esse immortalem, et hoc est ultimum ad quod possunt confugere, sed contra hic deficit una ratio.

Item vultis videre quod secundum Aristotelem anima non sit immortalis, et quod non habeat aliquam operationem propriam et abstractam a corpore, (advertatis) quia tunc, secundum Aristotelem, consideratio quidditiva in genere causae formalis non staret usque ad animam intellectivam; quia anima nostra in aliqua operatione per se non egeret materia, et sic quantum ad istam operationem qua, secundum Averroem, intelligit semper, vel secundum Thomam, pro alio statu, non consideraretur (a physico) sed a metaphysico, ex quo non eget corpore in ista operatione, et sic dictum Aristotelis in secundo (primo? De anima) plus non esset verum quia consideratio naturalis stat usque ad animam. Item ex felicitate ad idem arguo, quia Aristoteles numquam somniavit illam felicitatem Thomae, quia nihil posuit Aristoteles post mortem, sed existimavit Aristoteles Cb. 251 verso
quod felicitas animae nostrae solum sit in hoc mundo et in scientiis speculativis. Imo ipse Thomas, in libro Contra gentiles, asserit quod de mente Aristotelis omnis felicitas est in hoc saeculo et quod felicitas animae est in cognitione scientiarum speculativarum, et maxime in metaphysica, nec somniavit illam felicitatem quam ponit Averroes de copulatione intellectus possibilis cum agente; quia si videatis omnes libros Aristotelis ubi loquitur de felicitate et maxime libros Ethicae, ubi ponit felicitatem in scientiis speculativis, (videbitis quod) felicitatem non in alio mundo, quam in hoc

mundo, posuit Aristoteles, nec illam Thomae, quia aliam vitam non credidit; quare concludendum est secundum Aristotelem animam esse immortalem (sic) (¹).

Utrum definitio de anima sit bene assignata.

Contra arguitur quod non sit convenienter assignata sic. Haec definitio non competit cuilibet contento super definito, ergo non est convenienter assignata, patet consequentia; anterior probatur quia non competit animae intellectivae, quod patet quia intellectus nullius corporis est actus, quia sic oporteret intellectum uti organo corporeo, quod est falsum et contra Aristotelem, et omnes Peripateticos. Quare.

Ad hoc argumentum primo respondeo secundum Thomam, secundo secundum Commentatorem, tertio secundum nos. Dicit ergo Thomas in prima parte, in Quaestionibus disputatis, et in multis aliis locis ubi pertractat hanc materiam semper dat hanc responsionem, dicendo quod intellectus noster, quantum est de ratione sui et ratione potentiarum intellectivarum, sic non est actus corporis; sed ratione potentiarum sensitivarum sic est actus corporis. Quando ergo dicitur intellectus nullius corporis est actus, intelligitur de intellectu ratione potentiarum intellectivarum. Sed
Ch. 252 recto contra hanc ratiocinationem arguo sic: quia si anima intellectiva, quatenus intellectiva est, non est actus, ideo quatenus intellectiva est, non erit anima quod est contra Aristotelem ponentem illam esse definitionem communem omni animae; imo, secundum Thomam, dictam univoce de omnibus animabus, et sic etiam non essent quatuor gradus animatorum, quod est contra Aristotelem ponentem quatuor gradus animae in quorum numero ponit animam intellectivam. Posset ad hoc forte dicere Thomas, quod intellectiva essentialiter, et, quantum est ratione sui intellectus, non est anima, et, ut sic, non sunt quatuor gradus animatorum, sed tamen est anima, prout (intellectus) est coniunctus sensitivae, et sic, ratione sensitivae, sunt quatuor gradus animae. Sed miror de hac ratiocinatione, quia expresse non potest stare cum eius sententia, quum ipse ponit, quod Deus non posset eam facere quin essentialiter dependeat a corpore, ideo non videtur quod sit actus corporis, nisi quatenus intellectiva est. Item sumo essentiam animae intellectivae in homine: tunc ipsa est substantia, vel ergo forma, vel materia, vel compositum. Non compositum, quia sic non esset pars hominis; nec materia ut omnes concedunt, ergo forma et non nisi corporis; ideo intellectiva, quatenus talis, non est forma nisi corporis. Item ipse dicit quod intellectiva est actu pars essentialis ipsius hominis, ideo oportet, quod cum ex ipsa et corpore fecit (fiat) unum per se, quod ipsa sit actus et corpus potentia, aliter non fieret unum per se, et per consequens non videtur quod sit alicuius quam corporis, ideo non video qualiter illa ratiocinatio stare possit. Ad hoc forte diceretur, quod non oportet animam intellectivam actu semper dependere a corpore, licet corpus ponatur in eius definitione, sed sufficit quoad aptitudinem, sicut moveri sursum est definitio levis, quantumcumque leve non semper moveatur sursum, sed sufficit quod moveatur, vel posset moveri, et est simile illi quod dicunt theologi de accidente ut est quantitas, quia quantitas essentialiter dependet a subiecto, sive sit
Ch. 252 verso in subiecto, sive sit non in subiecto, ut in sacramento altaris. Istud videtur incredibile.

(¹) Il MS ha *immortalem* in luogo di *mortalem*, confusione evidente del copista come risulta da tutto il contesto della questione, il cui senso complessivo non può esser dubbio, non ostante qualche incertezza che la trascrizione deve aver fatto subire alla compilazione primitiva.

quod anima intellectiva essentialiter et in se dependeat a corpore et non dependeat ab ipso in suo opere quod (est) intelligere. Item Deus et natura nih l agunt frustra; si ergo Deus de necessitate, ut tenet Thomas, infundat animam corpori sic quod non posset Deus creare animam, quin infundat corpori, valde frustratoria esset ista unio animae ad corpus si in quacumque sua operatione non indigeret corpore. Item Aristoteles in Prooemio Metaphysicorum: omnis homo natura scire desiderat; cuius signum, ut ibi dicit Philosophus, est sensuum delectatio, ut ibi expresse vult quod intelligere animae nostrae ortum habeat a sensu. Ad hoc credo quod Thomas diceret, et est ultima ratiocinatio quam possit dare, quod verum est quod intellectus eget corpore pro sua operatione, sed non semper, sed pro statu isto; pro alio vero non. Sed haec ratiocinatio non consonat auribus (sic) Aristotelis, quia esset maximum inconveniens quod Deus incarceraverit ipsam per tam paucum tempus in corpore, et definiatur quod non egeat corpore nisi pro statu isto.

Ad illud vero quod dicunt theologi de accidente, quod possit esse sine subiecto et tamen semper dependeat a subiecto, dico quod accidens existere sine subiecto est merum impossibile apud Aristotelem, et ad illud quod dicunt, quod non oportet animam intellectivam actu semper dependere a corpore, sed aptitudine: istud non est impossible, quia si sola aptitudo sufficeret in definitionibus, tunc dici primo posset quod aliquid esset homo, et actu tamen non esset animal rationale; sufficeret enim secundum ratiocinationem quod esset aptitudine.

Quare relinquamus istum modum dicendi, et ponamus illum Averrois qui sic respondet. Convenit Commentator animam esse immortalem, sed unicam in omnibus hominibus, in qua positione surrexit quaedam nova secta de novo incipientium philosophari dicentium, ad mentem Averrois, quod anima intellectiva, in intelligendo, semper eget organo non tamquam subiecto, sed ut obiecto, et ita anima intellectiva est actus corporis. De hoc nihil vel parum dixi in mea quaestione, quia non credebam aliquem esse ita fatuum, qui hoc diceret. Sed ista ratiocinatio est contra sententiam Commentatoris in commento duodecimo primi De anima, ubi dicit quod non est intelligendum, sicut intellexit Alexander, quod intelligere non sit sine imaginatione ([1]). Vult ergo Commentator quod anima intellectiva intelligat sine indigentia organi. Item est contra Commentatorem in commento tertio huius tertii, qui dicit quod intellectio qua anima intelligit est sine corporeo organo. Quare opinio illa cum verbis Commentatoris stare non potest. Ideo aliter dicunt alii et magis ad mentem Commentatoris, quod anima intellectiva habet duas intellectiones, unam in ordine ad nos, scilicet quoad nos, et ut sic, non potest intelligere nisi mediante organo, et ideo, ut sic, anima intellectiva est actus corporis, quae opinio mihi videtur extrema fatuitas: primo, quia ponere illam ciconiam (sic) est somnium, quod somniavit Commentator praeter omnem rationem, quia anima intellectiva non esset quidditative considerabilis a phisolopho naturali, sed a metaphysico. Ideo omissa etiam ista opinione Commentatoris, remanet tertia ratiocinatio quam solam puto esse ad mentem Aristotelis, licet in se falsa sit; et quod haec sit opinio Aristotelis confirmant sanctissimi et sapientes viri, Gregorius Nazianzenus

Ch. 253 recto

[1] *Et non intendit per hoc, hoc, quod apparet ex hoc sermone, superficie tenus, scilicet quod intelligere non sit nisi cum imaginatione.* Vedi Averroe al Commento 12 del *De anima*, versione latina, Venezia, 1562.

et Gregorius Nyssenus, quod scilicet anima intellectiva sit mortalis, quae opinio est impossibilis, quia oppositum monstravit nobis redemptor noster et attestatur magnis martyriis. Dico ergo quod intellectus, ut intelligens est, non est actus corporis, quia Deus benedictus in intelligendo et volendo non eget corpore, quia ipse est ante corpus, et similiter aliae Intelligentiae in intelligendo non egent corpore; sed quia secundum Aristotelem Intelligentiae non influunt in haec inferiora, nisi per corpora coelestia, ideo ut sic Intelligentiae dicantur animae corporum coelestium, sed hoc est improprie, et non vere. Cuius triplex ratio potest assignari, quod scilicet Intelligen-
Ch. 253verso tiae non sint vere, nec proprie dici possint animae corporum coelestium. Prima ratio, quia Intelligentiae sunt vere et complete existentes, absque aliqua indigentia corporis coelestis, cuiusmodi non sunt verae animae, ideo. Secunda ratio est quia Intelligentiae nihil recipiunt a corporibus coelestibus, imo dant aliquid ipsis, verum autem animae aliquid recipiunt a corporibus. Ideo.

Tertia ratio est quia Intelligentiae creant effective, etsi non productive, tamen conservative corpora coelestia, sed verae animae non effective, sed formaliter creant sua corpora. Quare Intelligentiae non sunt vere et proprie animae appellandae, ideo istis non proprie competit definitio, sed aliquo modo.

De intellectiva autem dico quod, secundum Aristotelem, essentialiter et in essendo et in intelligendo dependet a corpore, neque potest esse sine corpore, neque intelligere sine organo corporeo; quod enim post mortem intelligamus non est ratio, sed in hoc mundo quod intelligamus per organum corporeum tanquam per obiectum est ratio, quia videmus quod dormientes non intelligunt. Item quia intelligimus quodcumque velimus; semper enim se affert nobis aliquid obiectum corporeum, et ita sive intelligamus materialia, sive immaterialia, semper, in intelligere intellectus nostri, apparet organum ut obiectum intellectus; ergo, quatenus intellectus, non indiget corpore, quia non omnis intellectus indiget corpore, quia intellectus quales sunt Deus et Intelligentiae nullo egent corpore in suo intelligere, non ut subiecto, sed ut obiecto; et ita anima nostra intellectiva est media inter abstracta et bruta, quia animae abstractorum nullo modo egent corpore neque ut obiecto, neque ut subiecto; animae autem brutorum omnino egent corpore, tanquam obiecto et subiecto, quia cognoscunt cum hic et nunc; anima autem nostra secundum quod est intellectiva realis (utitur) in intel-
Ch. 254 recto ligendo organo corporeo, nec ex toto absolvitur ab organo corporeo, nec enim ex toto et omni modo in intelligendo eget organo corporeo, quia non eget eo ut subiecto, cum intellectio non fiat cum hic et nunc, sicut vegetatio et sensatio, quae sunt operationes eiusdem animae; hic autem et nunc est conditio materiae; anima autem nutritiva secundum quod realiter eadem est cum vegetativa et sensitiva, et sic in suis operationibus, quae sunt pertinentes ad vegetationem et sensationem, indiget corpore ut subiecto, quia omnes tales operationes fiunt cum conditionibus materiae, quae sunt hic et nunc; ideo in talibus operationibus anima intellectiva, quatenus sensitiva aut vegetativa, indiget corpore ut subiecto; modo cum operatio eiusdem animae intellectivae, quatenus intellectiva est, quae est intelligere, fiat sine conditionibus materiae, quae sunt hic et nunc: ideo in ista sua operatione non eget corpore ut subiecto, sed bene ut obiecto, quia quidquid intelligatur ab anima nostra intelligitur per aliquid corporeum; ideo media est inter animas coelestium et brutorum.

Quomodo potentiae animae fluant ab anima.

Circa quaestionem illam: quomodo potentiae fluant ab ipsa anima. nota quod ista quaestio est perfectior quam illa sit quae est in Expositione magna. Est igitur videndum ex quo modo potentiae fluant e subiecto; utrum quodam ordine germinent ab anima vel inordinate, quod est quaerere utrum potentiae animae servent determinatum ordinem sic quod una sit prior et altera posterior, vel inordinate fluant ab anima sic quod illa potentia, quae nunc est prior, aliquando erit posterior, et sic de aliis animae potentiis. Ubi dicatis quod non inordinate procedunt istae potentiae ab ipsa anima, imo servant ordinem certum ac determinatum, quia natura in operationibus ordinate procedit; si ergo inordinate fluerent istae potentiae ab anima, non fluerent ab anima secundum opus naturae; tum quia istae potentiae differunt ad invicem specie, ergo habent ordinem essentialem ad se invicem. Sciatis ergo quod cum triplices sint animae Ch. 254 verso
in genere, scilicet vegetativa, sensitiva et intellectiva, quae talem ordinem ad se invicem servant, quia vegetativa, via originis, prior est sensitiva et intellectiva, ita potentiae animae vegetativae, via originis, sunt priores potentiis animae sensitivae et intellectivae. Similiter quia, via originis, anima sensitiva est prior intellectiva, ita potentiae sensitivae, via originis, sunt priores potentiis intellectivae. Si ergo sit Sorates generandus, quando generatur, prius producuntur potentiae animae vegetativae, postea sensitivae, demum intellectivae. Cuius ordinis signum est quia una potentia alteri ministrat: vegetativa enim ministrat sensitivae, quod (obiicitur?) nam si quis vestrum ieiunet, ita debilitabitur ut non erit (sic) quasi in se, nec quasi poterit videre. Hoc non est ex alio, nisi quod anima vegetativa non ministravit sensitivae, sicuti solet: nec loquor de istis bonis patribus, quia in illis hoc ex ieiunio non evenit; similiter sensitiva ministrat intellectivae, quia ministerio sensus accipiuntur species intelligibiles in intellectu. Cum ergo anima vegetativa ministret sensitivae et sensitiva intellectivae, ideo anima vegetativa, via originis, prior est sensitiva, et sensitiva intellectiva. Loquendo vero de ordine perfectionis est modo contrarium, quia intellectiva est prior sensitiva, et sensitiva vegetativa. Talis etiam ordo intelligatur de suis potentiis: quia hucusque locuti sumus de potentiis animae in generali, nunc modo de potentiis animae in speciali quaerendum est, utrum potentiae animae, puta vegitativae, ordinate fluant ab anima aut inordinate. Ad hoc dico, quod potentiae cuiuscumque animae ordinate fluunt ab anima, ut si loquamur de potentiis vegetativae, dico quod tales potentiae servant ordinem certum inter se. Unde si loquamur de ordine, secundum viam originis, potentia vegetativa est prior, quam augmentativa et augmentativa prior quam generativa; prius enim Socrates genitus verbigratia nutritur, quam augeatur; nutritiva enim administrat augmentativae. Si enim Socrates debet augeri, oportet ut nutriatur, si tamen potentia augmentativa prior est, via originis, quam sit Ch. 255 recto
potentia generativa, quia augmentativa administrat generativae; non enim in quacumque aetate potest Socrates generare, sed cum per virtutem augmentativam pervenit ad aetatem idoneam (ad) generare. Sed, via perfectionis, generativa prior est quam augmentativa, et augmentativa quam nutritiva. Idem ordo est in potentiis sensitivis. Via enim originis, sensus exteriores priores sunt sensibus interioribus et illis ministrant, nam sensus interior non potest discurrere, nisi praecesserit operatio alicuius sensus exterioris.

Via vero perfectionis, sensus interior prior est exteriori. Idem accidit de potentiis intellectus, quae sunt duae, scilicet intelligere et velle. Via enim originis, intelligere prius est quam velle, et illi ministrat, nam non possumus aliquid velle, nisi intelligamus illud. Via vero perfectionis, est in contrarium. Visum est ergo quod, et in generali, loquendo de potentiis unius animae ad potentias alterius animae, et etiam loquendo de ipsis animae potentiis in speciali, scilicet comparando ad invicem potentias eiusdem animae, semper potentiae animae servant certum et determinatum ordinem. Oritur modo dubitatio de sensibus exterioribus, utrum sensus exteriores ordinate proveniant ab eadem anima aut inordinate. Haec quaestio est valde difficilis, et causa et ratio difcultatis est quia, cum nullus quinque sensuum exteriorum ministrat alteri, videtur quod nullus sit altero prior, et sic non videtur quod habeant aliquem ordinem ad se invicem, nec videtur quod inordinate proveniant ab eadem anima, cum sint specie differentes; modo ab eadem causa non possunt effective (potentiae) differentes specie aeque primo provenire. Quare.

Et hanc dubitationem tetigit Thomas in prima parte. Ad quam dixit quod non est aliquis ordo inter istas potentias, sed bene servatur ordo inter eorum obiecta. Unde, via originis, obiectum tactus prius est quam obiectum gustus; nam tangibile
Ch. 255 verso est prius, natura, gustabili et obiectum gustus est prius, natura, quam sit obiectum olfactus, et obiectum olfactus est prius obiecto auditus, et obiectum auditus est prius, quam obiectum visus, sed in hoc mihi non sitisfacit Thomas, quia necesse est inter istos particulares sensus et exteriores ponere ordinem perfectionis et originis, cum non possint, via originis, simul ab eadem anima provenire, ut dictum est, neque sunt aequalis perfectionis secundum Aristotelem. Ideo credo aliter esse dicendum in hac materia, quam dixerit Thomas. Dico igitur quod in sensibus exterioribus est ponendus ordo perfectionis, et similiter ordo originis. De ordine perfectionis non dubitandum secundum Aristotelem: visus enim est perfectior quam alii sensuum exteriores, et ita vult Aristoteles quod unus sit altero perfectior et ita sit ordo perfectionis ipsis sensibus exterioribus; etiam inter istos sensus exteriores servatur ordo secundum originem: ubi do vobis regulam cognoscendi quis sensus sit prior, via originis, et quis posterior. Ubi advertatis, quod semper sensus exterior est prior, via originis, qui est imperfectior, et ille est posterior qui est perfectior; quia ergo visus est perfectior omnibus aliis, ideo via originis est posterior omnibus aliis. Visus enim praesupponit omnes alios sensus exteriores, nam in quocumque est visus, sunt alii quatuor sensus, et ita gradatim procedendo semper perfectior est posterior, via originis, imperfectiori, et ipsum praesupponit. E contra vero, sensus imperfectior prior est, via originis, perfectiori, neque imperfectior praesupponit perfectionem; et ita tactus, qui est imperfectior omnibus aliis sensibus exterioribus, prior est illis, via originis, nec quemquam illorum praesupponit Non puto tamen quod inter hos exteriores sensus sit tanta connexio sicut in aliis potentiis animae, quia in aliis animae potentiis semper una est ministrans et altera ministrata; nec sic autem est de sensibus exterio-
Ch. 256 recto ribus, quia nunc non est (unus) ministrans et alter ministratus, sed bene in exterioribus sensibus unus praesupponit alterum via originis. Sed contra hanc nostram sententiam arguitur quia, si ita esset ut diximus, omne habens visum haberet auditum. Consequentia patet, quia, secundum nos, visus, via originis, praesupponit omnes alios

quatuor sensus exteriores, sed consequens est falsum, quia dixit Aristoteles in Prooemio primi Metaphysicorum quod apes non habent auditum et tamen habent visum. Nam, ut experentia constat, apes habent oculos et vident: nam dixit Virgilius in Georgicis de apibus quod incedunt per viginti millia ad colligenda mella, et etiam videmus nos quod omnes ingrediuntur in alvearium per tam parum foramen, quod non esset si apes non haberent visum. Item dictum fuit mihi quod duo sunt genera colubrorum, unum quod non videt, sed audit, aliud genus quod non audit, sed videt. Unde dicitur quod coluber ille qui non videt posset videre, et qui non audit posset audire. Homines non possent in terris vitam degere propter malignitatem talium serpentium; propter hoc dicitur quod natura uni negavit auditum, alteri visum; ergo in aliquo animali reperitur visus ubi non reperitur auditus, et est contra nostram opinionem.

Stando ergo in nostra opinione quod inter sensus exteriores sit ordo originis, ut diximus, scilicet quod sensus imperfectior est prior, via originis, perfectiori: ad primum argumentum possemus primo dicere quod Aristoteles in Prooemio Metaphysicorum fuerit illius opinionis, quod apes non audiant. sed in nono De historiis animalium fuit alterius opinionis, quia ibi dixit quod multum delectantur apes sonis, quia rustici cum volunt advocare examen apum dispersum, sonant instrumenta rusticana, ad quem sonum currunt apes, quae cum sic adunatae fuerint, rustici apponunt aliquem alvearium in quo intrant apes quae erant dispersae. Possemus aliter dicere quod illud prooemium non est Aristotelis, ut communiter creditur; fertur enim communiter quod Ch. 256 verso
illud prooemium fuerit Theophrasti; et dicatis quod, concesso quod illud prooemium sit Aristotelis, non tamen assertive dicit Philosophus quod apes non audiant, sed loquitur cum hac particula et dictione « forte » et ita in illo prooemio fuit dubius an apes habeant auditum an non, sed in nono De historiis animalium, determinando de apibus, dixit assertive quod apes habeant auditum, et dat experientiam dictam quod apes multum laetantur sono, quare nostra opinio est multum consona cum mente Aristotelis. Ad aliud de colubro quod habet auditum et non visum, credo quod illud mihi dictum sit una fanfalucata (sic) et impossibile. Dedimus in hesterna lectione nonnullas ratiocinationes ad argumentum quod probat contra nos de apibus. Ultra illas ratiocinationes posset dari una alia ratiocinatio, quae est quod verum est quod omne habens visum habet auditum: sed non oportet, si aliquid animal habeat visum perfectum, quod tale animal habeat auditum perfectum, et sic de aliis sensibus dicatur. Dico ergo in proposito quod apes et habent visum et auditum, sed visum habent valde perfectum, auditum vero valde debilem, et ita debilem ut non audiant sonum nisi sint prope ipsum; nec inconvenit quod apes habeant auditum et non perfecte audiant, nec quod in eis frustretur perfecta auditio. quia non inconvenit secundum Aristotelem, quod aliqua potentia frustretur in individuo, sed bene inconveniret quod in toto genere animalium frustraretur visio sine auditione; videmus enim quod in mulo et mula sunt omnia organa servientia generationi, et vulva in mula et virga satis magna in mulo et tamen non possunt generare. Ecce quod in his frustratur potentia ad generationem, nec hoc inconvenit, nec dedit natura mulo virgam tam magnam nec mulae vulvam ut ex mulo et mula proveniat generatio, sed hoc fecit natura ad ornamentum talium animalium; sed bene esset inconveniens quod in quolibet animali frustraretur potentia Ch. 257 recto
ad generationem; sic in proposito dico de apibus quod apes habent organum auditus,

et audiunt sonos, sed valde debiliter audiunt, et non nisi ex loco propinquo, et ex suo debili auditu dicebat Philosophus in prooemio Metaphysicorum dubitative, quod forte apes non habent auditum, verum in nono De historiis animalium fuit certificatus Aristoteles quod habeant auditum et quod audiant, licet valde imperfecte. Quare.

Utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter.

Circa quaestionem illam: utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter, praeceptor meus tetigit unam novam opinionem quae est unius excellentissimi doctoris. Iste enim vir doctissimus, volens salvare doctores antiquos, dicit quod ad visionem creandam, albedo producit speciem sui in sensu, et tunc ab ista specie et ab anima effective producitur sensatio. Unde dicit quod species, ut species, producitur effective a sensibili: ut autem ista species est cognitio, producitur ab anima, et sic obiectum concurrit mere effective ad sensationem, anima vero active producendo cognitionem, et passive recipiendo speciem, et sic salvat iste vir quod sensibilia reducant animam de potentia ad actum, scilicet mediate. Salvat etiam quod sensatio sit operatio animae, quia non solum passive concurrit anima ad sensationem, sed etiam effective cum ipso simulacro; et sicut dicit de sensatione, quod species dependet effective ab obiecto, sed ut cognitio ab anima, ita dicit esse de voluntate. Sed ista opinio in multis est defectuosa, primo quia ista opinio contradicit doctori suo Thomae, qui dicit in expositione textus commenti centesimi quadragesimi huius secundi, ubi digreditur disputando de sensu communi an sit perfectior sensibus exterioribus propriis, expresse dicit quod licet sensus exterior agat in sensum communem producendo in illo speciem sensibilem quae est in eo, ut
Ch. 257 verso oculus speciem albedinis, unusquisque tamen sensus particularis et proprius passive et recipiendo concurrit ad sensationem propriam. Esto enim quod concurrant sensus proprii effective ad creandam sensationem alienam ut sensus communis, non tollitur tamen propter hoc, ut recte dicit Thomas, quod sicut sensus communis solum patiendo concurrit ad propriam sensationem, ita sensus exteriores soli passive ad suas proprias sensationes concurrant. Ubi expresse fatetur Thomas quod quilibet pure passive et nullo modo active concurrit ad proprias sensationes. Dico, secundo, quod illa opinio contra Thomam est etiam in se falsa, ponendo quod ad cognitionem creandam, et simulacrum et anima sensitiva concurrant effective, quum si duo agentia simul effective concurrant ad productionem alicuius effectus, hoc potest contingere tribus modis: primo, quod ambo agentia sint eiusdem rationis, quorum utrumque sit insufficiens et impotens ex se producere talem affectum, sed ambo eum possint simul producere; secundo modo accidit quod duo agentia simul concurrant, quorum utrumque est alterius rationis ab altero, et unum disponit, alterum vero inducit; tertio modo accidit quod duo agentia concurrant, unum ut instrumentum, alterum vero ut principale, nec aliquo alio modo possunt aliqua duo concurrere ad eumdem effectum. Primo modo concurrant duo agentia ad eundem effectum sicut Socrates et Plato concurrunt ad trahendam navim; nam si Socrates sit solum poterit movere ut duo, similiter et Plato, navis autem resistere ut tria, verbigratia, nec Socrates de se nec Plato de se erit potens trahere navim, sed ambo simul bene essent potentes trahere navim, et Socrates et Plato sunt eiusdem rationis in potentia motiva; isto modo primo, non potest haec opinio dicere quod sensus et sensibile concurrant ad sensationem creandam: primo

quia sensus et sensibile sunt diversarum rationum, tum quia si in infinitum augeretur potentia sensitiva, similiter et ipsi sensus poterunt de se sine altero producere sensationes. Quare.

Secundo modo, accidit quod duo agentia simul concurrant ad eumdem effectum, quorum unum subordinatum alteri, et est ut agens instrumentale, agens in virtute alterius; alterum vero agens est principale. Hoc accidit in scissione lignorum de scindente et securi. Nam Socrates, verbigratia, scissor lignorum concurrit, ut agens principale, ad istam actionem quae est scissio, securis vero concurrit ad eamdem actionem, ut agens instrumentale, quod agit in virtute principalis agentis. Isto etiam modo concurrit sol et homo ad productionem hominum, quia sol ut principale agens concurrit, homo vero ut instrumentale et in virtute solis. Isto etiam modo non potest dicere haec opinio quod sensus et sensibile concurrant effective ad sensationem, ponendo scilicet quod unum horum duorum agentium effective concurrat ut agens principale, et alterum ut instrumentale, quum, si sic, aut sensus concurreret effective, ut agens principale, et sensibile ut instrumentale motum a sensu et agens in virtute eius; et est maxima fatuitas, quia fatuum est dicere quod coelum aut pars coeli, ut polus arcticus, qui a nobis ita longe abest, concurrat ad visionem motum (sic) a virtute mea visiva, et in virtute oculi mei; aut erit e contra, scilicet sensibile concurret ut principale, sensus vero ut instrumentum: et hoc modo non potest dicere, quia tenet iste quod sensus principalius concurrat ad sensationem quam ipsum sensibile. Item si ita esset, cognitio esset prior simulacro, quia actio potentiae sensitivae immediatius concurreret ad sensationem quam actio ipsius sensibilis, sed actio sensus non est aliud quam cognitio, actio vero obiecti est simulacrum. Quare. Ch. 258 recto

Tertio modo contingit ut duo agentia effective concurrant ad producendum aliquem effectum, unum disponendo materiam pro actione alterius, alterum vero inducendo formam in materia disposita sibi oblata. Sicut si habeat fabrefieri navis, in ista factione navis, concurrit agens seu artifex, qui habet secare ligna, ex quibus habet navis constitui; quae cum fuerint secta, alius artifex, machinator et aedificator navium compaginat et format navim. Istae autem duae actiones sic se habent quod prima, tempore, praecedit secundam; nam sector lignorum, prius, tempore, secat ligna quam architectus inducat in illis formam navis; sed nec hoc modo potest ista opinio imaginari quod sensus et sensibile effective concurrant ad sensationem producendam, quum operationes talium agentium, sic effective concurrentium ad eumdem effectum, sunt operationes diversae, et diversorum agentium, et sic operatio sensibilis esset diversa ab operatione sensus; non ergo concurrerent simul sensus et sensibile ad sensationem, cum sensatio sit sola una operatio, scilicet ipsa cognitio; tamen quasi sic concurrerent sensus et sensibile. Tunc sensibile concurreret dispositive ad sensationem, et sic converteretur ista opinio cum prima opinione, quia tenuit prima opinio quod species sensibilis disponat animam sensitivam ut reducat se de potentia ad actum. Item multoties est imaginatio in oculo, et tamen non est visio, scilicet cum non est intentio ad illud, sed ad aliquid aliud; cum vero advertis, subito fit cognitio et sensatio. Aut ergo aliquid est genitum de novo in imagine, vel intentio ipsius simulacri, vel aliquid aliud. Non intentionem imaginis, nec aliquid aliud generat sensus in simulacro: quomodo ergo concurrit effective sensus ad sensationem, cum recepto simulacro, nihil Ch. 258 verso

in eo generet? Dico e contrario quod ista opinio habet eadem argumenta contra se quae et prima opinio; nam cum ista attribuat actionem sensui, non recte dixisset Aristoteles quod sensatio fit ab ipso sensibili, quia sensibile solummodo dispositive concurrit, sensus autem est principale efficiens; et ita tamen saepe errasset Aristoteles in attribuendo operationes efficienti disponenti, quae debebant attribui efficienti principali. Quare non evasit iste vir ab argumentis quae fiunt contra communem opinionem. Alias autem duas opiniones circa hanc materiam videas in expositione magna et in quaestione propria: numquid species sensibilis et-sensatio sint idem realiter.

. . . .

. . . .

DEO AUSPICE, ET VALETUDINE BONA COMITE
FINIS IMPONITUR QUAESTIONIBUS TOTIUS ANIMASTICI
NEGOCII MAXIMI ILLIUS PHILOSOPHI PETRI
POMPONATII MANTUANI DUM
AN. XX PUBLICE PHILOSOPHIAM
PROFITERETUR BONO
NIAE

INDICE DEGLI ESTRATTI

QUAESTIONES ANIMASTICAE EXCELLENTISSIMI MAGISTRI PETRI POMPONATII MANTUANI.

(Bibliotheca Magliabechiana Cod. XII-16).

TABULA QUAESTIONUM CONTENTARUM IN HOC VOLUMINE.

31. — *An sint plura sensibilia communia quam quinque.*
32. — *An magis contingat errare circa sensibilia communia quam circa propria.*
33. — *An singulare cognoscatur ab intellectu.*
34. — *An universalia realia dentur.*
35. — *An sint plures formae in composito.*
36. — *An in hoc praeter animam rationalèm sit alia forma.*
37. — *An actus noster intelligendi distinguatur ab anima rationali, vel potentia intellectiva.*
38. — *An intellectio distinguatur a simulacro rei intelligibilis vel aliquid aliud.*

An per tactum cognoscatur hominis prudentia (1).
An molles carne sint apti, duri (?) *non inepti* (?) *mente.*
An aqua pura possit calefieri.
An in sensatione extrinsecorum semper egeamus medio extrinseco.
An potentiae animae realiter distinguantur ab ipsa anima.
An subjectum potentiarum sit anima vel corpus.
An anima sit causa potentiarum suarum.
An potentiae ab anima fluant.
An potentiae animae servent determinatum ordinem.
An potentiae distinguantur per actus et actus per objecta.
An potentia visiva hominis et canis sit ejusdem speciei.
An in rebus sit veritas et falsitas, an in solo intellectu.
An veritas sit tantum in prima vel in secunda operatione intellectus.
An copulae verbali correspondeat similitudo rei.
An propositioni affirmativae vel negativae correspondeat unus conceptus vel plures.
An Deus cognoscat malum.
An non-ens intelligatur.
An contingat simul et semel plura intelligere.
An pisces habeant vocem.
An animalia in loco proprio sentiant qualitates sui loci naturalis.
An color, sonus et odor agant in omne corpus.
An color sonus et odor actionem spiritualem habeant et realem.
An medium possit sentiri.
An aliquis sensus exterior cognoscat suam operationem.
An sensus communis sit in cerebro vel in corde.
An virtutes interiores sint plures aut una.
An phantasia sit motus. . . . .
An illa propositio: omne recipiens et cetera, sit vera in actione reali.
An anima sit mortalis.
An servatis tribus conditionibus Themistii contingat errare circa sensibile proprium.
An objectum proprium visus (?) *sit ejusdem rationis.*
An sonus sit realiter in re sonata sicut in subjecto.

(1) A partire dalla Questione 38 le altre non sono più numerate.

An anhelitus sit ex pectore vel pulmone.
An homo sit pejoris odoratus ceteris animalibus.
An sensus olfactus indigeat medio extrinseco (?) *ad hoc quod multiplicetur spiritualiter.*
An gustus sit quidam tactus.
An sapor dulcis et amarus sint extreme contrarii.
An tactus sit una potentia.
An caro sit organum tactus.
An gravitas et levitas sint formae substantiales elementorum.
An duo corpora dura in aere vel in aqua possint se tangere [1].

SPECIMEN

Ch. 42. *Utrum omnis anima sit divisibilis* [2].

Examinando hanc quaestionem ne in aequivoco laboremus, est notandum quod sermo noster non est de divisione secundum speciem, quia hoc modo sunt divisibiles, quum non sunt eiusdem speciei; nec est intentio nostra loqui utrum sit divisibilis in partes, eo modo quo dividitur compositum in materiam et formam, nec de divisione quae est in partes essentiales, quia in tertio hoc videbitur, sed sermo noster est de divisione per accidens, scilicet ad divisionem corporis in quo est. De qua Aristoteles 5 met. c. de quanto locutus est, nec loquor utrum anima sit divisibilis per se, quia nihil hoc modo est divisibile praeter quantitatem ut dicit p. phy. tex. co. et ubi dicitur quod omne quod est divisibile ratione quantitatis est divisibile, ipsa autem quantitas est per se divisibilis, et notate propter sophistas quod non sumo hoc « per se » in primo vel in secundo modo, sed in tertio per se, id est solitarie. Sic intelligendo, substantia est per se indivisibilis, id est solitarie sumpta, et considerata seclusa quantitate . . . .

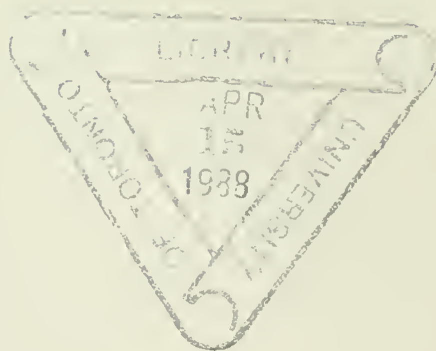
Tertia opinio quae mihi videtur magis peripathetica (sic) quae tenet quod quaelibet anima propter intelligentiam est divisibilis cum sit constituta in esse per subiectum educta de gremio eius; quae opinio magis videtur sensata, et ratio pro hac opinione est quia si sunt forme, (sic) educate (sic) de persona materie (sic) prima facie denotare videntur quod sint extense et divisibiles quia debent habere conditiones materiae, primum autum inhaerens materie disponere eam pro eductione formarum est quantitas.
. . . .

(1) Ho già avvertito che il testo contiene soltanto la trattazione di 34 Questioni. Esso non va al dilà della 37ª. *An actus noster intelligendi etc.* e mancano quelle che sono comprese fra la 31ª e la 35ª, quantunque non vi sia interruzione nella numerazione dei fogli e nello scritto.

Il codice di Firenze è cartaceo, della fine del secolo XVI. Ne do quì sopra un brevissimo *specimen* affinchè si vegga quanto poco differisca, nelle Questioni che vi sono trattate, da quello di Roma. Il divario è minimo e puramente verbale; salvo che il fiorentino è talvolta più scorretto e meno preciso nelle citazioni; la qual cosa può servire a confermare il giudizio che esso sia posteriore a quello di Roma.

(2) Cf. Ch. 70 verso del MS di Roma.

ERRATA				CORRIGE
Pag. 36	Nota 1, linea	2	*melanchonicus*	*melancholicus*
» 54	linea	29	*fantasmate*	*phantasmate*
» 94	»	35	indicium	judicium
» 112	»	4	Pomponnacius	Pomponacius
» »	»	»	exanimat	examinat
» 117	»	17	quaestionis	quaestione
» »	»	40	uniatur	variatur
» 120	»	23	precise	praecise
» 125	»	43	Aristotiles	Aristoteles
» 139	»	2	comenti	commenti
» 158	»	38	trasmittantur	transmittantur
» 162	»	18	methaphysicorum	metaphysicorum
» 177	»	43	Quolibeti	Quodlibeti
» 185	»	41	tractam	tractatam (?)
» 204	»	26	adherirem	adhaererem
» 211	»	17	Sorates	Socrates




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 06 17 07 009 0